**جامعة 8ماي 1945قالمة**

**قسم الفلسفة**

**الأستاذ: كحول سعودي**

**مقياس: فلسفة يهودية-مسيحية**

 **الرصيد: 5 المعامل: 2**

 **محتوى المادة:**

**الفلسفة اليهودية:**

**تقديم تاريخي**

**مصادر الفلسفة اليهودية:**

**الفلسفة اليونانية.**

**النصوص المقدسة: التوراة-التلموذ.**

**مباحث الفلسفة اليهودية.**

**أعلام الفلسفة اليهودية:**

**فيلون الإسكندري.**

**موسى بن ميمون.**

**علاقة الفلسفة اليهودية بالفلسفة المسيحية.**

**علاقة الفلسفة اليهودية بالفلسفة الإسلامية.**

**الفلسفة المسيحية:**

**مدخل تاريخي**

**مصادر الفلسفة المسيحية:**

**الفلسفة اليونانية.**

**النصوص المقدّسة: العهد القديم والعهد الجديد.**

**مباحث الفلسفة المسيحية.**

**أعلام الفلسفة المسيحية.**

**القدّيس أوغسطين.**

**القدّيس أنسلم.**

**توما الإكويني.**

**سيجر دي برابانت.**

**علاقة الفلسفة المسيحية بالفلسفة اليهودية.**

**علاقة الفلسفة المسيحية بالفلسفة الإسلامية.**

**1- الفلسفة اليهودية**

**تقديم تاريخي:**

لقد شهد الفكر اليهودي ميلاد جديد وذلك بحوالي عشرة قرون بعد فيلون الإسكندري، معبرا عن لغة كافية مشابهة تماما للغة أرسطو وأفلاطون، لتجد لها مكانا مشروعا وساميا في التاريخ العالمي للفلسفة. وهو فكر يبدو أنه مطابق للفلسفة العربية الاسلامية، ظهر انطلاقا من دوافع دينية في أساسه، وتبلور في الإسلام لتبرير نظرة نسقية تيولوجية، محدود في إقليم جغرافي إسلامي محض، وذلك في حوض المتوسط، كشمال افريقيا والأندلس ومصر، معبرا في الوقت ذاته عن الصور الكلاسيكية للفلسفة الدينية. كما سايرت الفلسفة اليهودية منذ القرن العاشر إلى غاية بداية عصر النهضة التطور العام للفلسفة الاسلامية في توجهاتها الأساسية الأفلاطونية والأرسطية.

**مصادر الفلسفة اليهودية:**

**الفلسفة اليونانية.**

اتصلت الفلسفة اليهودية بالثقافة الإغريقية وخاصة في مصر حيث نشأت الفلسفة الدينية، فلقد كان بين اليهود والوثنية اليونانية وبينهم وبين المسيحية نزاع شديد في الشرق وخاصة في الاسكندرية أهم مراكز الثقافة اليونانية آنذاك، وكان هذا النزاع في نوع الحياة الاجتماعية وفي الثقافة والدين. فحاول فيلون مثلا أن يوفق بين المعتقدات الدينية اليهودية وبين العلم اليوناني فكان من ذلك يهودية مفلسفة، فاقتبس من الرواقيين وأفلوطين واستعمل المصطلحات الفلسفية ولكنه استخدم ذلك لإحياء العاطفة الدينية وتذليل الصعاب التي تواجهها اليهودية[[1]](#footnote-1). كان فيلون المعاصر للمسيح خير مثل يوضح أثر اليونان في اليهود في عالم الفكر، فبينما كان شديد التمسك بقواعد دينه، كان في الفلسفة أفلاطونيا قبل كل شيئ، وإلى جانب الأفلاطونية، كان الرواقيون والفيثاغوريوي المحدثون من أهم العوامل التي تأثر بها، وبينما ترى فيلون لم يعد له أثر في اليهود بعد سقوط أورشليم، نرى الآباء المسيحيين قد وجدوا فيه رجلا عرف كيف يوفق بين الفلسفة اليونانية وبين الإيمان بالكتاب المقدس العبري[[2]](#footnote-2).

وقد ظهرت مدرسة القيروان اليهودية، وأول رجالها هو اسحاق إسرائيلي(850-950) حاول التوفيق بين الفلسفة اليونانية والدين، ويقرر أن الله خلق العالم حيث ربط ذلك بفكرة الفيض الأفلوطيني فمن العقل تفيض النفس بمختلف درجاتها، وفي درجة أدنى من النفس ينتج فلك السماء الذي يمتد بفعله على الطبيعة. إن هذه السلسلة تتفق تقريبا مع ثالوث الأفلاطونية المحدثة، العقل والنفس والطبيعة[[3]](#footnote-3).

**النصوص المقدسة: التوراة-التلموذ.**

**التوراة:**

 (حرفيا تعني التعليم والشريعة) هي تاريخ بني إسرائيل فيها قصصهم وخرافاتهم، وما نالهم من نعم حين حافظوا على الشريعة الموسوية، وفيها نزول الله يحارب معهم، وفيها تخلى الله عنهم، وفيها التشبيهات المادية، لذلك قام بعض يهود الإسكندرية بمحاولة فلسفية يشرحون بها التوراة شرحا رمزيا، ويحاولون بكل الوسائل التخفيف من غلو التجسيم والتشبيه، وهذا هو الطريق الوحيد أمامهم لجعلها مقبولة لدى اليونان[[4]](#footnote-4).

يعتقد موسى بن ميمون أن التوراة تتضمن بذرة عبارة عن مقدمة أو عرض آلي للقانون اليهودي للكتاب والتلموذ، وملاحظات أساسية من الميتافيزيقا والكوسمولوجيا والأخلاق، ويُفهم ذلك في نظره عن طريق التأويل الفلسفي للنص المقدس، كما لا يمكن ممارسة أي تفلسف إلا بأمر من التوراة، لذا فالطريق مفتوحة الآن... وهي نفس نظرة سعديا بن جوزيف الفيومي للفلسفة[[5]](#footnote-5). يقول موسى بن ميمون:" ...رأي شريعتنا وهو ما نص عليه أنبياؤنا، وهو الذي اعتقده جمهور أحبارنا، وإني أخبر فأقول أن قاعدة شريعة موسى تؤكد أن الإنسان ذو استطاعة مطلقة أي بطبيعته وباختياره وإرادته يفعل كل ما للإنسان أن يفعله دون أن يخلق له شيء مستجد بوجه"[[6]](#footnote-6)(حول العناية).

يرى الكاتب اليهودي مونك أنه انبثق لدى العبرانيين القدامى بعض لمحات فلسفية في صورة شعرية تعالج بعض مسائل الوجود المطلق في علاقته مع الإنسان ومن أمثلة هذه المسائل وجود الشر في عالم فاض عن الإله الخير المطلق وكيف نعترف بوجود حقيقي للشر بدون أن نفترض محدودية هذا الموجود السامي الذي لا يمكن لطبيعته الخيرة المحضة أن يفيض عنه أي شر وكيف نعترف بوجود هذه المحدودية في الله دون أن ننكر وحدة الموجود المطلق وبدون أن نسقط في الثنائية. لقد أجاب الحكماء الموسويون على هذا بأنه ليس ثمة وجود حقيقي للشر، لأنه يولد خلال التصادم بين العنصر العقلي والعنصر المادي... ويرى مونك أن هذه النظرية العبرانية القديمة قد تمسك بها أنبياء بني إسرائيل وحكمائهم مستندين على الفصل الثالث من سفر التكوين. لكن يذكر مونك أن الموضوعات التي أثيرت رغم كونها فلسفية إلا أنها عولجت أكثر من وجهة نظر دينية وفي صورة شعرية[[7]](#footnote-7).

**التلموذ:** (كلمة عبرية تعني الشريعة الشفوية والتعاليم).

إذا كانت التوراة هي مفتاح القبة في اليهودية، فإن التلموذ هو الركن المركزي الذي يرتفع من القواعد ويسند بناءها الفكري والروحي، هو الكتاب الأهم في الثقافة اليهودية، وهو مجمل القانون الشفهي تم إعداده نتيجة لعمل تنقيب متواصل استغرق قرونا طويلة كان يقوده الحكماء الذين عاشوا في بابل وفلسطين حتى مطلع القرون الوسطى. وينقسم إلى قسمين: الميشناه(La michnah) وهو كتاب الشريعة اليهودية، والغيماراه(Guemarah) الذي هو خلاصة المباحثات حول الميشناه وتفسيرها. يتكون من نصوص قانونية وأسطورية أو فلسفية[[8]](#footnote-8).

لا يذكر التلموذ الفلسفة والفلاسفة بشكل متقطع إلا ليميزهم بعناية، ولكن منهج الفكر التلموذي منحرف عن مبادئ المنطق الفلسفي وبعيد عنها، ومن الخطأ الإعتقاد بأنه فكر متصل بالفلسفة بأي شكل من الأشكال، بل هو امتداد للفكر السائد في الكتاب المقدس(المصحف). والتلموذ يتضمن مركزان هما البلاخة(la balakha) وهي رمز الحياة والفعل. والأغادا(l’aggada) الحاملة لمذهب روحي وعقلي، والإثنان متصلان أشد اتصال غير منفصمين، قائمان على منهج المدراش. وفي هذه الحالة يظهر التلموذ في مقابل الفلسفة، كاشفا عن مبدأ وحدة الحياة والفكر، وهي الوحدة التي تشكل عمق الأنتربولوجيا التلمودية، رغم أنه يتضمن السلب والتحدي كالفلسفة...[[9]](#footnote-9) وقد أكد القاضي اليهودي بهيا بن يوسف بن باقودة والذي كتب بالعربية كتاب "كتاب الهداية إلى فرائض القلوب"(الكتاب عن عن حياة الإنسان الباطنية) أن التلموذ والمدراش مليئان بالمواد اللازمة لبناء النسق الروحي، وأن عليه هو أن يكتشف هذه المواد لكي يضعها في نسقه.[[10]](#footnote-10)

**مباحث الفلسفة اليهودية:**

تتناول الفلسفة اليهودية عموما جميع المسائل والقضايا المتعلقة بمباحث الفلسفة الكلاسيكية وذلك على غرار كل الفلسفات الدينية في العصور الوسطى (الإسلامية والمسيحية)، وتتمثل هذه المباحث في الوجود والميتافيزيقا والمعرفة وفلسفة القيم، مع الطابع الديني أواللّاهوتي الذي يطبع كل مراحل التفكير الفلسفي عند اليهود. لذلك كان الاهتمام منصب أساسا حول مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين، وكان الله ووجوده وصفاته وفعله وعلاقته بالانسان والعالم والأخلاق وخلود النفس وغيرها أهم المسائل التي تناولها هذا الفكر بالبرهان العقلي والعاطفة الدينية معا.

**أعلام الفلسفة اليهودية*:***

**فيلون الإسكندري (philon):**

**تمهيد:**

لقد بدأت الفلسفة اليونانية من منظور نظري أنطولوجي وابستمولوجي في مرحلتها الهيلينية لتنعطف بعدها في المرحلة الهيلنستية إلى منظور عملي أخلاقي حتى وان بدت أسسه معرفية تنعطف من جديد نحو الدين في اخر المرحلة الهلنيستية لتأخذ مسارا جديدا نحو اللاهوت وإإفرازه للمسائل المتعلقة بعلاقة الفلسفة بالدين، من نقل وعقل، وتصوف، وتأويل وعرفان، وكشف، والدنيوي، والأخروي، و قد أصبح منطلق الفلسفة هو الدين مع فلسفة مدرسة الاسكندرية، حيث يعد فيلون الاسكندري أعظم فيلسوف عبّر عن حركة علمية توفيقية بين الدين والفلسفة، إذ ترجمت في هذا العصر التوراة إلى اليونانية ونشطت الحركة الفكرية في الاسكندرية.

 **حياته و مؤلفاته ( 30 ق م – 50 ب م ):**

مفكر يهودي مثقف باليونانية، حيث كان يقرأ التوراة ككل يهود الاسكندرية بالترجمة اليونانية المعروفة بالسبعينية. كان كبير القدر في قومه، ومما يذكر عنه أنه في أواخر أيامه ذهب في وفد إلى روما يشكو معاملة الحاكم الروماني على مصر لأهل ملته[[11]](#footnote-11)، وهو لا يفصل بين الفلسفة والدين لكنه يتخذ الدين أصلاّ ويشره بالفلسفة[[12]](#footnote-12).

يتفق فيلون مع فلاسفة اليونان، خاصة مع أفلاطون والرواقيين بصدد مواقفهم من الله وعلاقته بالعالم، فإنه كان يستمد إلهامه الأساسي من العهد القديم للكتاب المقدس، فكان يطالع كتب الفلاسفة بعقل المؤمن[[13]](#footnote-13).

**مؤلفاته:** دون بعض الكتب الفلسفية البحتة مثل في "دوام العام"[[14]](#footnote-14)، كتاب آخر" في العناية"[[15]](#footnote-15)، والكثير من مؤلفاته فقد إلا أن قائمة بأسماءها احتفظ بها المؤرخون فضلا عن أن ما بقي منها يكفي لمعرفة جوانبه الفكرية، ويمكن تقسيم هذه المؤلفات وفقا لترتيبها الزمني إلى ثلاثة أقسام:

1 كتابات فلسفية محضة.

2 كتابات في شروح التوراة.

3 كتابات في التبشير والرد على المخالفين[[16]](#footnote-16).

**2 - التأويل الرمزي:**

استخدم فيلون هذا الضرب من التأويل غير أنه يقف عند حد، ويقبل المعنى الحرفي لإيمانه الوطيد بالله و شريعته و بالتقاليد القومية، وإن كان يتابع الفلاسفة أحيانا على خلاف قصد الشريعة، وهو يصطنع أيضا الرمز العددي المأثور عن الفيثاغورية فيقول مثلا أن الواحد غير منقسم فهو صورة العلة الأولى وموجه النفس والحياة، وإن الإثنين منقسم فهو مبدأ الشقاق وهكذا، واتجاهه العام في شرحه للشريعة هو وضع المعنى الخلقي بإزاء المعني الحرفي او نقل الثاني إلى الأول أحيانا. فيرى في الطقوس الدينية علامات على الشروط الخلقية اللازمة للعبادة و في تحريم الحيوانات النجسة وجوب قمع الشهوات الرذيلة. ومثل هذا النقل ينزع عن الشريعة صفتها الظاهرية و يجوب إلى قانون باطن[[17]](#footnote-17).

والتأويل الرمزي لنصوص الكتاب المقدس طريقة لجأ إليها فيلون لكي يجعل الشريعة اليهودية شريعة عامة لا تختص بمكان دون أخر أو زمان دون زمان أخر[[18]](#footnote-18).

لقد كان لفيلون منهجه التأويلي الذي اختلف بعض الشيء عن سابقيه و يبدو هذا الاختلاف في التزامه بالمعنى الحرفي وكان استخدامه للطريقة المجازية في الـتأويل إن كانت في كثير من المواضع ليتخلص من صعوبات التفسير الحرفي، فكان تفسيرا عقليا يحاول استخراج أعظم ما في النص الديني من دلالات وإيحاءات قد تخفى على أصحاب التفسيرات الأسطورية المغرضة، أي للدفاع عن العقيدة الموسوية ضد من اتهموها بأنها كتابة أساطير[[19]](#footnote-19).

لقد استمد فيلون هذا المنهج من الوسط اليهودي بالاسكندرية مركز التأمل والنظر فكانوا يفسرون التوراة مثلما كان الإغريق يفسرون هوميروس وفق المنهج الرمزي ومن ثم كان كل ما في التوراة يتحول غلى قصة نفس تقترب من الله أو تبتعد عنه حسب أعمالها[[20]](#footnote-20).

 - **الوجود**:

تصور فيلون للوجود مزيج من العقيدة اليهودية و الفلسفة اليونانية فالله عنده مفارق للعالم، خالق له ولكنه من البعد عما يدركه العقل، فكل ما ورد في التوراة من تشبيه يجب أن يؤول بحسب هذا الاعتبار الله هو إله العالم، العلة الأولى، أبو العالم و ملكه و نفسه و روحه فإن صادف قول التوراة :" إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب " أوّل إبراهيم بالعلم واسحاق بالطبيعة ويعقوب بالزهد، بحيث لا تدل الأسماء الثلاثة الا على المصادر الثلاثة لمعرفة الله[[21]](#footnote-21).

ومعنى ذلك أننا نستطيع أن نصل إلى معرفة الله بالنظر في مصنوعاته ولكن هذه المعرفة ناقصة جدا، ولذلك لابد من متوسطات بين الإنسان و الله ذلك لأن النفس لا تستطيع أن تصل غلى الله دفعة واحدة فيلزمها أن تتدرج في صعودها إليه باعتبار أن غاية النفس هي الوصول إلى الله والاتحاد به[[22]](#footnote-22).

ويسمى الله تعالى شمس الشمس والشمس المعقولة للشمس المحسوسة متأثرا بأفلاطون ويستعير من أفلاطون قوله أن الله صنع العالم خيريته[[23]](#footnote-23).

إن الجديد حقا عند فيلون يبدو في محاولته سلب الصفات عن الله أي محاولته إبعاد مفهوم الله عن أي تحديدا أو تعين فالله ليس شبيها بأي شيء و من ثم فإن من أراد معرفة الله فعليه أن يحاول إدراك ما وراء العالم المحسوس بل إدراك ما وراء العالم المعقول وقد أرجع هذا التباين بين الله والعالم إلى أساس اخلاقي ديني، فبما أن الله مقدس و طاهر فينبغي أن يكون بعيدا عن كل شيء دنس من أشياء هذا العالم إذ لا يمكن أن يدنس ذاته بالاتصال بهذا العالم الملموس[[24]](#footnote-24).

 فإدراك الله عند فيلون يتم بتجربة باطنية داخلية (الحدس) اطلق عليها اسم الانجذاب الصوفي الذي هو في واقع الأمر حالة من الاستغراق في التأمل فيها تعرف الروح الله و قد ذهلت او هجرت نفسها وكل قواها إنها حالة عبادة الله المطلق و قد امتزجت فيها المعرفة بالعبادة وتخلصت الروح من كل علاقة بالعالم المحسوس والمعقول معا ما هي إلا تجربة باطنية لاهوتية على حد تعبير برهييه[[25]](#footnote-25).

**مشكلة الخلق وافتراض الوسطاء:**

تتشابه نظرية الخلق عند فيلون بنظيرتها عند أفلاطون وأن كان يشوبها أحيانا طابعا رواقيا، ففيلون قد استخدم لغة رواقية حينما عبر عن علاقة الإله الصانع بالعالم وتكوينه له فقد قال بأن الصانع في سبيل تكوينه للعالم يستعمل كل عنصر من العناصر الأربعة على التمام وهذه صيغة نقلها فيلون عن أفلاطون لكنه يعبر عنها باصطلاحات رواقية حينما يرى أن الصانع قد نظم المادة في مجموعها ككل[[26]](#footnote-26) أن كبار الشراح لنصوص فيلون يرون أنه قد استخدم تعبيرات لا يمكن أن تفهم إلا بغرض أنه يؤمن بالخلق من عدم مثل قوله : إن الإله لم يخرج الأشياء من الظلمات إلى النور فقط، ولكن ما كان منها غير موجود سابقا قد خلقه أيضا إنه لهذا ليس صانعا فقط بل خالقا أيضا[[27]](#footnote-27).

ولقد أوضح فيلون أن خلق العالم عمل إرادي و ليس عملا اضطراريا، فالله قد خلق العالم بطيبته وفضله وأنه يستطيع عمل الأضداد و لكنه أراد ما هو خير وأن خير الموجودات فقط هي التي يمكن أن توجد عن الله مباشرة و عن الكائن الآخر الذي يعتبر وسيطا له أما الكائنات الاخرى فلا تكون عن الإله مباشرة ولكن عن كائنات متوسطة أدنى منه أي وجود وسطاء بينه و بين العالم[[28]](#footnote-28).

وفي ضوء ذلك نستطيع أن نفهم وظيفة اللوغوس فهو الوسيط الذي كان وجوده ضروريا ليساعد الله في خلق العالم. فقد خلق الله العالم المعقول من دعم لأن الأرواح خلو من المادة و قد جاءت عن الله كما يلد العقل أفكاره أما كل ما هو مادي محسوس فلا يمكن أن يكون الله صانعه بصورة مباشرة. وهنا يكون دور الوسيط، فالعالم المحسوس نتيجة فعل وسطاء بين الله والمادة. إذ يرى فيلون أن الله حينما قال: "لنصنعن الإنسان على صورتنا ومثالنا" خاطب وسطاء ووكل إليهم صنع الجزء الفاني من نفسنا على النحو الذي صنع هو به الجزء الروحي لان الإنسان مزاج من خير وشر وبما أن الله منزه عن الشر فكان لابد أن يكون من يصنع مبدأ الشر في الإنسان أي جسمه كائن غير الله[[29]](#footnote-29).

كما أن الوسطاء عند فيلون طبقات كثيرة أولها اللوغوس نفسه أي كلمة الله او ابن الله نموذج العالم وعلى مثاله يخلقه ثم الحكمة الإلهية و يليها رجل الله أو الإنسان الإلهي أو آدم الأول و في المرتبة الرابعة نجد الملائكة وهي كائنات روحية يليها النفس الإلهية و هي تختلف عن النفس الانسانية هذه الأخيرة لا تدرك الله ولا تتحد به دون معونة النفس الإلهية، وفي المرتبة الأخيرة نجد ما أسماه فيلون القوى الإلهية وهي اشارة إلى كائنات كثيرة من ملائكة وجن نارية أو هوائية تنفذ أوامر الله[[30]](#footnote-30) .

ويصف فيلون الكلمة (اللوغوس) بأنها القوة السائدة في الكون وبأنها حالة في كل مكان وبأنها باطنة في الموجودات وبأنها كقوة الحياة المتطورة في الموجودات باطنة في الكون، القوة التي تربط بين الموجودات المنفصلة[[31]](#footnote-31).

**موسى بن ميمون(maimonide):**

**حياته و مؤلفاته:**

ولد الميموني في قرطبة سنة 1135 م وتوفي بالقاهرة في 1204م، ثقافته الموسوعية وضميره الأخلاقي وحياته الاجتماعية شكلت هذا الفيلسوف وهذا الطبيب والعالم كأحد أعظم حكماء الإنسانية.[[32]](#footnote-32)

 يعد إذن أعظم فلاسفة اليهود في دائرة الثقافة الإسلامية وفي القرون الوسطى في أوروبا ويعرفه العرب باسم أبي عمران عبيد الله ويعرفه اللاتين باسم الميموني moimonide كان عالما بسنن اليهود ويعد من أحبارهم وفضلائهم وكان رئيسا عليهم في الديار المصرية.[[33]](#footnote-33)

ويطلق عليه أحيانا موسى المصري خاصة في كتابات أوروبا المسيحية وكان توما الاكويني ممن يتمسكون بهذا الاسم وكان أبوه موسى بن يوسف سليل أسرة عريقة من عملاء الدين كان عالما تلموذيا كما كان رياضيا وفلكيا. ولقد درس ابن ميمون في طليطلة في فترة الشباب الرياضيات والعلوم الطبيعية والفلكية والطب والمنطق والاخلاق والميتافيزيقا [[34]](#footnote-34).

وبعد حياة حافلة توفي عن سبعين عاما في 13 ديسمبر 1204م واستمر الحداد الرسمي عليه لمدة ثلاثة أيام لدى اليهود القسطاط بل ولدى المسلمين أيضا وقد حملت جثته إلى طبرية بفلسطين حيث دفن في قبور العظماء اسرائيل[[35]](#footnote-35).

**مؤلفاتة:**

يمكن تقسيم مؤلفات ابن ميمون إلى ثلاثة أقسام القسم الأول خاص بالشريعة اليهودية ثم مؤلفاته الفلسفية وأخيرا مؤلفاته الطبية. "مقالة في صناعة المنطق" "السراج" "مشنة توره أو تثنية التوراة" "مقالة عن البعث" "دلالة الحائرين"[[36]](#footnote-36). " دلالة الحائرين بالعبرية" MORéH NéBOUKHIM

ويعد من أهم كتبه الفلسفية التي كتبه بالعربية وبالحروف العبرية وقد ترجم إلى العبرية واللاتينية والفرنسية، ويقصد من خلاله إلقاء أنوار الفلسفة والمنطق على الإيمان أي التوفيق بين عقيدة موسى وفلسفة أرسطو[[37]](#footnote-37) و بالتأويل أعاد الطمأنينة للمحتارين المترددين[[38]](#footnote-38).

وقد وضع هذا الكتاب بحروف عبرية رغبة منه في أن ينتشر بين جماهير اليهود لا غير لأنه خشي أن يثير بعض ما جاء فيه من المعارضة للمتكلمين والمعتزلة والأشعرية فتنة عليه[[39]](#footnote-39).

**الفلسفة والدين:**

يوجه موسى بن ميمون تأليفه اللاهوتي ( الدلالة) بالدقة إلى حل التناقض الظاهر بين الفلسفة والدين، وأن يستخدم كدليل لأولئك الذين استطاع هذا التناقض أن يشككهم إما في أحدهما او الآخر ولكن في الحقيقة أن العقيدة الموسوية وحكمة اليونان ليستا خصمين لا يمكن التوفيق بينهما، إذ أنهما في جوهرهما متشابهان بل أكثر من ذلك أن الفلسفة هي الوسيلة الوحيدة لاستيعاب محتوى الدين فالإيمان صورة من المعرفة وموضوعات الإيمان لا يمكن إدراكها مباشرة إلا بواسطة العلم الفلسفي الذي تكون درجاته هي درجات اليقين الديني[[40]](#footnote-40).

لقد حاول الميموني التوفيق بين الفلسفة والدين لغرض الدفاع عن الدين معتمدا على حقيقة يقينية و مبدأ لا يتزعزع إيمانه به أبدا ألا و هو أن الحق دائما هو الدين و أن درجة يقين الحقيقة الدينية تفوق بالطبع تلك التي تخص الحقيقة الفلسفية العقلية[[41]](#footnote-41). وكان الهدف الأسمى الذي يرمي إليه هو ان يسلط أنوار الفلسفة والمنطق والعقل على الإيمان[[42]](#footnote-42).

لقد وضع ابن ميمون حدودا للاتفاق بين أرسطو والكتاب المقدس، ففصل اللاهوت عن الفلسفة من حيث المبدأ لكنهما متشابكان رغم خصوصية التجربة الفلسفية، إذ أنهما صادران من نفس الجذور، متجهان نحو نفس القمة، وفي هذه الخطوة المشتركة فإن الفلسفة تلعب دور الطريق الذي يسير عليه الإنسان بتوجيه من الكتاب. وفي هذه الصلة الوثيقة يكون الهدف فلسفي لكن بوسيلة من الكتاب[[43]](#footnote-43).

ولا يهدف ابن ميمون من توفيقه بين الفلسفة والدين إلى صياغة نظرية فلسفية بل إلى توضيح ما يبدو غامضا في الشرع أي ما يبدو متعارضا مع العقل وذلك ببيان أن هذا التعارض تعارض ظاهري فحسب يقول :" أعلم أي لم أهدف في هذا الكتاب إلى تأليف كتاب عن الطبيعة ولا عن الميتافيزيقا... لقد انصب اهتمامي الوحيد على ما يمكن ان يوضح بعض مواضع الغموض في الشرع".[[44]](#footnote-44)

 فالفلسفة في نظره تقدم براهين على حقائق عقلية سبق أن عرفناها من العقيدة وهي تقوم بتأكيد حقائق الكتاب المقدس بواسطة التأمل النظري، ووسيلته في ذلك مثل ابن رشد تماما هي التأويل. لقد درس ابن ميمون قضايا الدين لتفسيرها وتوضيحها وكان إذا رأى تعارضا بين حقيقة دينية ونتيجة فلسفية ورأى أن النص الديني من النوع الذي له معنى ظاهري (المعنى الظاهري من نصيب العامة والتأويل مقصور على الخاصة) وآخر باطني تأوله بما يتفق والحقيقة الفلسفية ولكنه كان يناقش رأي الفلاسفة الذي يحتمل الصدق والكذب و بالتالي فهو في مرتبة أدنى من حيث درجة اليقين من الحقيقة الدينية وإذا كان قد ذهب مثل ابن رشد إلى أن الحقيقة واحدة إلا أنه اختلف معه في نوعية هذه الحقيقة فتلك عنده هي الدينية لا الفلسفية[[45]](#footnote-45).

إذن اقتحم باب المشكلات الدينية وحاول أن يوفق بين الدين والفلسفة أحيانا أو يرجح وجهة الدين على وجهة الفلسفة أحيانا أخرى وكثيرا ما كان يشك في كثير من الآراء المألوفة ويرفضها.[[46]](#footnote-46)

إن ما يميز المنهج الميموني لا يختلف عما يميز منهج فيلون وسعديا الفيومي (882-942) فمن أجل الحوار بين الفلسفة والدين يجب الحديث بلغة الفلسفة أي استخدام المنهج الرمزي لفهم المصطلح الديني لاستخراج الدلالات الباطنية والمعاني الفلسفية[[47]](#footnote-47).

وللتأويل عند "موسى بن ميمون" قواعد وشروط في كتابه "دلالة الحائرين". من بينها: أن يكون في الظاهر ما يرشد المتأمل بعقله إلى المعنى الخفي. ثم تأويل النصوص إذا كان معناها الحرفي يُنسب لله صفات المخلوقين التي يستحيل عقلا أن تُنسب له الخ[[48]](#footnote-48). ويقول في تأكيده على ضرورة التأويل:" وكذلك ينبغي أن يعلم أيضا من أمر الاستعارات والإغياآت طرف، لأنه قد يأتي ذلك كثيراً في نصوص الكتب النبوية(...) وقد بيّنوا وقالوا: التوراة تتكلم بلغة المبالغة يعني الإغياء "[[49]](#footnote-49). ويضيف في حديثه عن تأويل النصوص: " فكيف لا يكون ذلك في هذه الغوامض؟ وأيضا فإني لا أرجح لك تأويلي، بل أفهم تأويله كله ممّا نبهتك. وأفهم تأويلي، والله أعلم بأي التأويلين هو المطابق لما أريد "[[50]](#footnote-50).

**براهين وجود الله:**

اتفق ابن ميمون مع المذهب المشائي فيما يتعلق بهذه المسألة فيرى أن وجود الله يمكن البرهنة عليه حيث يبدأ بإثبات وجود المحرك الأول غير المتحرك، ومن ثم يستخلص أن الوجود الحادث للأشياء يفترض موجودا له وجد ضروري، ومن حيث أنه توجد مخلوقات تحرك وهي متحركة وأخرى متحركة دون أن تتحرك، فإنه ينتج عن ذلك وجود موجود يحرك بدون أن يكون متحركا، ويتقرر أن الأشياء تمر من القوة إلى الفعل، وهذا المرور يفترض مبدأ فاعلا يوجد خارج الأشياء وكما أن التقهقر إلى ما لا نهائي خلف، ينبغي أن يكون هناك مبدأ للفاعلية خلو من كل إمكانية[[51]](#footnote-51). فلا يمكن أن يكون هناك سوى موجود واحد ضروري[[52]](#footnote-52). يقول ابن ميمون :" إنما الغرض هنا كونه تعالى فاعلا لجزئيات الأفعال الواقعة في العالم كما هو فاعل العالم بأسره فالقول قد تبين في العلم الطبيعي أن هذه الأربعة أنواع من الأسباب ينبغي أن يطلب لكل سبب منها سبب أيضا، فيوجد للشيء المتكون هذه الأربعة أسباب القريبة منه وتوجد لتلك أيضا أسباب و للأسباب أسباب إلى أن ينتهي للأسباب الأولى مثل أن هذا الشيء المعقول و فاعله هو الكذا ولذلك الفاعل فاعل ولا يزال ذلك إلى أن يصل إلى محرك أول هو الفاعل بالحقيقة لهذه المتوسطات كلها[[53]](#footnote-53). فنراه في هذا يثبت وجود الله و يبرهن على وحدانيته و يسميه مرة بالسبب الأول كما يسميه الفلاسفة وآخرى يسميه بالفاعل كما يسميه المتكلمون من المسلمين[[54]](#footnote-54).

**الصفات:**

تتميز الذات الإلهية بالبساطة المطلقة وكل كثرة منفية عن الله، والصفات التي ننسبها إلى الله لا يمكن أن تكون متميزة عن ذاته لأن اجتماع الذات والصفات تدخل أيضا الكثرة فيه، والتأكيدات الوحيدة الموجبة التي يمكن أن نذكرها بالنسبة لله، تلك التي تشير إلى الفاعليات التي تصدر عنه، فالله لا يمكن أن يعرف إلا لكونه العلة الأسمى للوجود، و باستبعاد كل معرفة موجبة بالله ينبغي تفسير الأقوال التي يتضمنها الكتاب المقدس، و قد فسر ابن ميمون مثل سابقيه هذه الأقوال من ناحية كأنها سلبية مدركة في صورة إثبات ومن ناحية أخرى كأنها تخص لا الكائن ولكن أفعال الله[[55]](#footnote-55)، فالأحكام التي نطلقها على الذات الإلهية هي في الحقيقة سلبية، إذ نعلن ما ليس في الله، فإننا نميزه بدقة متزايدة عن كل ما يوجد خارجا عنه، وننفي كل نقص عن وجوده فعندما نؤكد أنه لا جسماني فإننا نضعه بعيدا عن التلوث الجسماني وحين نقرر أنه غير معلل فإننا نعزله عن مجموع الوجود[[56]](#footnote-56).

يقول الميموني:" .... كل ما يوجب جسمانية، لزم ضرورة نفيه عنه، وكذلك كل انفعال ينفى عنه لأن الانفعالات كلها توجب التغيير وأن الفاعل لتلك الانفعالات غير المنفعل، بلا شك، فلو كان تعالى ينفعل بوجه من وجوه الانفعال لكان غيره الفاعل فيه، و المغير له، وكذلك يلزم ضرورة أن ينفى عنه كل عدم وأن لا يكون كما ل ما معدوما منه تارة و موجودا أخرى لأنه إن فرض ذلك كان كمالا بالقوة وكل قوة يقارنها عدم ضرورة، وكل ما يخرج من القوة إلى الفعل فلا بد له من مخرج غيره، موجود بالفعل يخرجه. فلذلك يلزم أن تكون كمالاته كلها موجودة بالفعل، ولا يكون له شيء بالقوة بوجه"[[57]](#footnote-57). "... فقد تبين لك أن كلما تبرهن لك سلب شيء ما عنه كنت أكمل، وكلما أوجبت له شيئا زائدا كنت مشبها وبعدت عن معرفة حقيقية... فكلما زدت في السلب عنه تعالى قربت من الإدراك"[[58]](#footnote-58)، و يقول أيضا :" معلوم أن الوجود عارض للموجود فلذلك هو معنى زائد على ماهية الموجود، هذا هو الأمر البين الواجب في كل ما لوجوده سبب... وأما ما لا سبب بوجوده وهو الله عزوجل وحده لأن هذا هو معنى قولنا عنه تعالى إنه واجب الوجود فإن وجوده ذاته وحقيقته، وذاته وجوده وليست هي ذات عرض لها أن وجدت فيكون وجودها معنى زائد عليها، إذ هو واجب الوجود دائما لا طارئا عليه، ولا عارضا عرض له. فإذن هو موجود لا بوجود وكذلك حي لا بحياة وقادر لا بقدره وعالم ليس بعلم..."[[59]](#footnote-59).

**خلق العالم:**

يبدأ ابن ميمون بإظهار المعارضة القوية بين الفكر الفلسفي والفكر الديني وكانت المسألة الحقيقية هي معرفة ما إذا كان العالم قديما أو أنه له بداية بحيث يتقرر إذا كان قد وجد بالضرورة أو بواسطة فعل إرادي[[60]](#footnote-60). لقد قام ابن ميمون بعرض رأيان متباينان في مقدمات استهلها بالرأي القائل بالخلق من العدم :" خلق الله كل الكون من العدم التام والمطلق ومن قبل لم يكن هناك إلا الله ولا شيئ غيره فلا ملائكة ولا أفلاك... ثم خلق كل هذه الأشياء كما هي بإرادته الحرة، وليس من شيء، والزمان نفسه جزء من هذه الأشياء المخلوقة بما أنه يصاحب الحركة... والله كان موجودا منذ الأزل. وواضح تماما إن ابن ميمون مؤمن بهذا الرأي أي أنه يؤيد ما تذهب إليه العقيدة التي تعتبر حدوث العالم من أسسها[[61]](#footnote-61).

أما الرأي الثاني فهو رأي الفلاسفة عموما والذي لا يتصورون أن يكون الله قد خلق شيئا من عدم كما أنه لا يمكن أيضا وفقا لهم أن يتحول شيء إلى العدم المطلق. وأساس نظرية أرسطو أنه لا يمكن لشيء مادي أن يخلق بلا مادة موجودة أصلا[[62]](#footnote-62)، والسماء الاولى عنده أي تلك التي تشمل الكون كله لا تخضع للوجود والعدم فالكون كله وجد منذ الأزل بنفس الصورة التي هو عليها الآن[[63]](#footnote-63).

وحول هذه النقطة أي عدم الاتفاق التام بين الدين (الكتاب) والفلسفة لابد من الاختيار والمفاضلة لكن ما هو المعيار ؟

لقد اعتقد الفلاسفة قبل ابن ميمون انطلاقا من النقاش الدائر بين فلسفة الكتاب والفلسفة الإغريقية أنه لا بد من الأخذ بالحجج المستنبطة من النصوص الدينية وتأويلها أو الأخذ بالحجج التي تقدمها الفيزياء لكن ابن ميمون في موازنته بين الفرضيتين توصل إلى أنه لم تكن إحداهما فاصلة أو أهم من الأخرى فلا الفلسفة الاغريقية قادرة على إثبات أزلية العالم ولا النص الديني "في البدء خلق السموات والأرض" قادرا على إثبات الخلق من العدم كواقع لذلك يستدعي الأمر تأويل النص الديني والأخذ برمزيته داخل الفرضية الاغريقية فلا وجود إذن إلا لمعيار خارجي عن الدين وعن الفلسفة ويتعلق بالله الأسمى والأعلى والمفارق عن الطبيعة وهو بالضرورة الدينامية فوق الطبيعية التي تبرز الخلق من العدم[[64]](#footnote-64).

يقول الميموني :" فالذي أرومه أنا أن أبين أن كون العالم محدثا على رأي شريعتنا الذي قد بينته، ليس بممتنع وان تلك الاستدلالات كلها الفلسفية التي يبدو منها أن ليس الأمر كما ذكرنا، يوجد لتلك الحجج كلها وجه يعطلها ويبطّل الاستدلال بها علينا. فإذا صح لي ذلك وكانت هذه المسألة أعني قدم العالم او حدوثه ممكنة كانت عندي مقبولة من جهة النبوة التي تبين أمورا ليس في قوة النظر الوصول إليها... ترجيح القول في الحدوث على القول بالقدم وأبين أن كما تلزمنا شناعة ما في اعتقاد الحدوث، كذلك تلزم شناعة أشد منها في اعتقاد القدم"[[65]](#footnote-65).

لقد خلق الله العالم بأن خلق أولا البداية "في البدء خلق الله السموات والأرض" وما هذه البداية إلا العقول التي تعطي الوجود للأفلاك كما تمنحها الحركة لكن كيف تصور ابن ميمون هذا الخلق الذي كان له بداية زمانية في رأيه ؟ هل هو خلق يتم دفعة واحدة و مباشرة أم هو خلق بواسطة الفيض ؟ ذهب إلى أن الملائكة المذكورة في الانجيل ما هي إلا عقول الأفلاك وهي تفيض عن العلة الأولى وتكون سلسلة من العقول تفيض كل منها عن الأخرى وتنتهي بالعقل الفعال مع تأكيده على أن وجود الأشياء و فسادها يرجع لإرادة الله تعالي أي أن لهذا الخلق بداية حددها الله بإرادته[[66]](#footnote-66). يقول الميموني "وكما نبين قيل عن العالم من فيض الله وأنه أفاض عليه كل ما يحدث فيه، وكذلك يقال أنه أفاض علمه على الأنبياء المعنى كله أن هذه الأفعال من فعل من ليس بجسم وهو الذي يسمى فعله فيضا وهذه الاسمية أعني الفيض قد أطلقته العبرانية أيضا على الله تعالى من أجل التشبيه بعين الماء الفائضة[[67]](#footnote-67) .

**الأخلاق:**

الأخلاق عند الميموني مشروطة تقريبا بقضية التوفيق بين فلسفة أرسطو والدين اليهودي فقد عمل التأصيل للأخلاق من خلال أخلاق الكتاب المقدس والأخلاق الأرسططاليسية ثم تجاوزهما معا[[68]](#footnote-68) فالمصدر الأول هو الكتاب والتقاليد الهيودية ذات القيمة المطلقة ومنشأ الأخلاق السامية للإنسان وكذلك النواحي التربوية للتوراة، كل هذا الجدل القائم بين الفضيلة والخطيئة قائم على تصور ديني للشر الداخلي في الطبيعة الانسانية والوجودية في صلته بالتصورات والآراء الأرسططاليسية الأخلاقية خاصة في اكتساب الفضائل العقلية والتي تبدو ظاهريا على أنها من الصعب أن تنسجم مع الأخلاق الدينية لكن يمكن أن تكون الأخلاق والمبادئ الدينية الشرعية محل تأويل بالمعنى الأرسطي وذلك بنور خاص هو المنهج الرمزي رغم أن الفلسفة الأرسطية وحدها غير كافية لفرض هذا التأويل[[69]](#footnote-69)، لذلك فإن أرسطو والنص الديني عاملان مساعدان ومؤقتان فقط في نظره إذ يستعملهما حتى لحظة قدرته على تخطيهما وهذا النوع من التسامي أو الترنسندنتالية هو السبيل لفهم الوحي ومقارنة نصوص الوحي ببعضها البعض ومرحلة بمرحلة لأن الوحي يتطلب الولوج إلى روحه ورسالته السامية إذ أن الوحي نفسه متعال عن الثنائية السابقة[[70]](#footnote-70) .

لذلاك فالأخلاقية عنده تعبير عن الكمال الإنساني من نظام تأملي وروحي فهي ليست سوى وسيلة تسير نحو ذلك الكمال تفيد في تحرير الإنسان من سيطرة الشهوات وتخلق على هذا الوجه المناخ الذي لا غنى عنه لازدهار العقل فإن الحياة الدينا ليس لها سوى قيمة نسبية وبدون أن تبلغ حالة الزهد الحقيقي فإنها ترى في مثلها الاعلى في ذلك التجرد الذي يتلخص في الاتجاه الدائم نحو الله ولكن الاتحاد مع الله يكون بفضل المعرفة وهو طريق الحياة الأبدية للإنسان وهذه المعرفة السامية تتمثل أحيانا كإدراك للفعل الأخلاقي الإلهي الذي يستخدم من ثم كنموذج لفعلنا ولكن بصفة عامة إنها التقوى التأملية... ومعنى ذلك تبعية العنصر الأخلاقي للدين[[71]](#footnote-71).

فمن جملة أغراض الشريعة الكاملة إطّراح الشهوات والتهاون بها وكبحها بقدر الإمكان وأن لا يقصد منها إلا الضروري لأنها معطّلة لكمال الإنسان و تتبع مبرد الشهوة يبطل التشوقات النظرية ويفسد البدن، ويقضي على الإنسان قبل عمره الطبيعي له، ويكثر الهموم والتباغض فلذلك كان من لطف الله أن شرع شرائع تعطل تلك الغاية وهذا مقصد كبير من مقاصد الشريعة[[72]](#footnote-72).

**أصل الشر:**

يقول الميموني:" فقد تبين لك أنه على كل رأي أنه لا يتعلق فعل الفاعل بعدم بوجه. وإنما يقال أنه فعل العدم بالعرض، وأما الشيئ الذي يفعله الفاعل بالذات فهو شيء موجود ضرورة أي فاعل كان، وإنما يتعلق فعله بموجود... فلتذكر ما قد تبرهن من كون الشرور إنما هي شرور بإضافة إلى شيء ما وإن كان كل ما هو شر في حق موجود من الموجودات فإن ذلك الشر هو عدم ذلك الشيء أو عدم حالة صالحة من حالاته، ولذلك تطلق القضية، ويقال الشرور كلها أعدام. مثال ذلك في الانسان، فإن موته شر وهو عدمه، وكذلك مرضه أو فقره أو جهله، شرور في حقه، وكلها أعدام ملكات[[73]](#footnote-73).

يقول الميموني أيضا :" وبعد هذه المقدمات يعلم يقينا أن الله عزوجل لا يطلق عليه أنه يفعل شرا بالذات بوجه أعني أنه تعالى يقصد قصدا أوليا أن يفعل الشر. هذا لا يصح، بل أفعاله تعالى كلها خير محض، لأنه لا يفعل إلا وجودا، وكل وجود خير. والشرور كلها أعدام لا يتعلق بها فعل إلا بالجهة التي بيننا بكونه أوجد المادة على هذه الطبيعة التي هي عليها وهي كونها مقارنة العدم أبدا كما قد علم. فلذلك هي السبب في كل فساد، وكل شر. ولذلك كل ما لم يوجد له الله هذه المادة لا يفسد ولا يلحقه شر من الشرور فتكون حقيقة فعل الله كله خيرا إذ هو وجود"[[74]](#footnote-74).

**علاقة الفلسفة اليهودية بالفلسفة المسيحية:**

للعقيدتين نفس النظرة إلى التاريخ الذي يبدأ بالخلق الإلهي، ويسير نحو تحقيق غاية إلهية، صحيح أنه كانت هناك بعض الإختلافات في الرأي في مسألة من هو المسيح، وما الذي سيقوم به، ففي نظر اليهود سيأتي المخلص فيما بعد، ويضمن لهم الغلبة في الأرض، على حين أن المسيحيين رأوه في يسوع الناصري الذي لم تكن مملكته مع ذلك تنتمي إلى هذا العالم، وبالمثل فإن المسيحية استمدت من اليهودية مفهوم الصلاح بوصفه مبدأ يوجه المرء نحو مساعدة أقرانه. كما استمدت منها تأكيد ضرورة وجود أركان أساسية للعقيدة، وقد اشتركت اليهودية اللّاحقة والمسيحية معا في تأكيد فكرة العالم الآخر، التي كانت فكرة أفلاطونية جديدة في المحل الأول[[75]](#footnote-75).

**علاقة الفلسفة اليهودية بالفلسفة الإسلامية:**

كان المسلمون خلال العصور الوسطى أكثر مدنية وأرق قلبا من المسيحيين، فقد اضطهد المسيحيون اليهود، وبخاصة في عهود الاضطراب الديني، وصاحبت الحروب الصليبية مذابح مروعة، وذلك على نقيض ما كان في البلاد الإسلامية، حيث لا يسيئ أحد معاملة اليهود، وكان لهم نصيب في الانتاج العلمي خصوصا في اسبانيا العربية، فابن ميمون الذي وُلد في قرطبة، كان في رأي الباحثين، هو المصدر الذي استقى منه سبينوزا كثيرا من فلسفته، ولما أعاد المسيحيون فتح اسبانيا، كان اليهود إلى حد كبير هم الذين نقلوا اليهم علوم العرب، إذ نقل العلماء اليهود الذين كانوا على علم بالعبرية واليونانية والعربية، كما كانوا على علم بفلسفة أرسطو. نقلوا علمهم هذا إلى العلماء المدرسيين الذين كانوا أقل منهم علما[[76]](#footnote-76).

وعلى الجملة فقد كان اليهود في القرنين الثاني عشر والثالث عشر سفراء بين عرب الأندلس وبين الغربيين بما ترجموا من كتب كثيرة عربية إلى لغتهم العبرية التي كان الغربيون أعرف بها، ونقلت نفس هذه الكتب إلى اللغة اللاتينية في تراجم أكثرها مشوه. وفي هذا القول بيان للصلة الوثيقة بين فلسفة اليهود في القرون الوسطى وبين الفلسفة الإسلامية. وظاهر أن درس هذه الحركة الفلسفية اليهودية لازم للإحاطة بتاريخ الفلسفة الإسلامية[[77]](#footnote-77).

لقد صاحب الفكر اليهودي حركة تطور الفلسفة الإسلامية مستخدما صورا لاهوتية كلامية مستمدة من المسلمين، فاعتبر سعديا (Gaon saadia) في كتابه أن الخطاب سيصل إلى مستوى فلسفي حقيقي، لأن بهية بن باقودا(Bahya ibn paquda ) وسالمون بن غابرول(Salomon ibn gabirol) اللذان عاصرا سعديا قد طورا فلسفة للأخلاق وميتافيزيقا صوفية قريبة جدا من الأفلاطونية المحدثة ومن التصوف. وقد واصل على نفس النهج ابراهام بن داوود(Abraham ibn daud) وسلسلة من المفكرين إلى غاية عصر النهضة، وخاصة الفيلسوف الكبير ابن ميمون، ثم جودا هالفي(Juda hallévi) الذي هاجم الفلاسفة بالفلسفة وذلك على غرار الفيلسوف المسلم الغزالي، حيث كان مع التجربة الدينية. وهكذا بالنسبة لكل الفكر اليهودي الوسيط الذي ارتبط بالفلسفة العربية التي صاحبته في كل مغامرته. والدليل على ذلك أن لا وجود للميتافيزيقا بالمعنى الفلسفي للكلمة في كتابهم المقدس كالتلموذ، لكن الازدواجية المستمرة بين العيني والمجرد ما هو إلا تجربة صوفية(زهد). وما العلوم الموجودة فيه سوى عرفان فعّال وتأمل في الآلام والآمال. كما أن التلموذ خال أيضا من وجود الأخلاق بالمعنى المذهبي، فهو عبارة عن مواعظ ومجموعة من القواعد الأخلاقية مثل ما هو مذكور في التلموذ " ما هو لي فهو لي، وما هو لك فهو لك"[[78]](#footnote-78).

إذا كان لفي بن جرسون(1288-1344) وكذا هسداي كرسكاس(1340-1410) مفكران ما بعد الميمونية لأن فكرهما ليس مجرد تعليق بسيط لآراء معلمهما، فإن الفلسفة عندهما تتضمن النسق الأرسطي الرشدي الدقيق، وابن رشد معاصر للميموني. وفي الوقت ذاته فإن الأطروحات الأكثر أصالة في "دلالة الحائرين" تتفق كلية مع الرشدية وطريقته في تأويل أرسطو[[79]](#footnote-79). يقول ابن ميمون حول ماذا أخذ اليهود من علم الكلام الفلسفي الإسلامي:" أما هذا النزر اليسير الذي تجده من الكلام في معنى التوحيد وما يتعلق بهذا المعنى لبعض الجاؤنيين وعند القرائين فهي أمور أخذوها عن المتكلمين من الإسلام، وهي نزرة جدا بالإضافة إلى ما ألفته فرق الإسلام في ذلك. وأتفق أيضا أن أول إبتداء الإسلام بهذه الطريقة كانت فرقة ما، وهم المعتزلة فأخذوا عنهم أصحابنا ما أخذوا، وسلكوا في طريقهم وبعد ذلك بمدة حدثت في الإسلام فرقة أخرى وهم الأشعرية، وحدثت لهم آراء أخرى..."[[80]](#footnote-80).

لقد اهتمت الفلسفة اليهودية إذن ومنذ زمن سعديا الفيومي(892-942) بالمسائل الفلسفية والجدل الذي أخذوه عن العرب، وأخطر هؤلاء المفكرين من اليهود شأنا هو موسى بن ميمون نفسه وقد سار على نهج الفرابي وابن سينا في الرجوع إلى أرسطو لالتماس الحجج الدالة على وجود الله ووحدانيته وعدم تجسده[[81]](#footnote-81).

**2- الفلسفة المسيحية**

**مدخل تاريخي:**

ظل الفكر الفلسفي في العصور الوسطى مرتبطا بمقدار ما ينكشف له من آثار الفكر اليوناني، حتى ما إذا عُرف منه جزءا ضخما عن طريق الترجمة من العربية، ثم عن طريق الترجمة من اليونانية مباشرة، بدأ دور العقل يظهر بجلاء، وبدأ يعنى بالبحث في الطبيعة وفي العلوم الدينية.

 ويمكن تقسيم الفلسفة الأوروبية المسيحية إلى ثلاث مراحل:

أ- المرحلة الأوغسطينية: وهي المرحلة التي يمكن أن تسمى أيضا بعصر الآباء، وفي هذه المرحلة لم ينفصل ينفصل الدين عن البحث الفلسفي، كما نلاحظ سيادة الروح الأفلاطونية على أفكار الفلاسفة، مثل جون سكوت أرجين، وأنسلم.

ب- المدرسية الخالصة: وقد سميت كذلك لانتشار تعليم الفلسفة في المدارس والجامعات الأوروبية، وتمتاز هذه المرحلة بسيادة الروح الأرسطية على الفلاسفة، ويمثلها ألبرت الكبير وتوما الأكويني والرشدية اللّاتينية .

ج- المرحلة العلمية: سادت فيها النزعة التجريبية لدى روجير بيكون(1214-1294).

**مصادر الفلسفة المسيحية:**

**الفلسفة اليونانية:**

في كتاب الاعترافات(الكتاب السابع الفصل التاسع) فصل غاية في الإمتاع يقارن فيه أوغسطين بين الفلسفة الأفلاطونية والتعاليم المسيحية، فهو يقول أن الله قد هيأ له إذ ذاك طائفة من كتب الأفلاطونيين مترجمة من اليونانية إلى اللّاتينية، وفيها قرأت ما يأتي، لا بنص حروفه، بل ما في معناه، مؤيدا بالأدلة الكثيرة المختلفة، وهو أنه في البداية كانت "الكلمة"، وكانت "الكلمة" إلى جانب الله...ووجد عند الأفلاطونيين بصفة عامة المذهب الميتافيزيقي الذي يقول بالكلمة "اللوغوس" لكنه لم يجد عندهم مذهب التجسيد...[[82]](#footnote-82)

لذلك فإن أفلاطون الذي اشتهر بنزعته المثالية، سنجد ظلاله تترائى لنا بوضوح في العديد من جوانب الفلسفة المسيحية وخاصة في عصر الآباء، ففكرته عن التفرقة بين عالم المثل وعالم الأشياء المادية تتوافق كثيرا مع الفكرة الدينية عن عالم الغيب والشهادة، أو عن العالم الإلهي والعالم الإنساني(عالم الروح وعالم المادة)، وهي الفكرة التي تظهر بوضوح في فكر الآباء المسيحيين. ومنجهة أخرى فإذا كان أفلاطون قد قرر أن غاية الوجود الإنساني انما هي التشبه بالآلهة، فإننا نلاحظ أن الفكر الديني المسيحي لدى العديد من الفلاسفة وعلماء اللّاهوت يتركز حول الحديث عن التشبه بالله باعتباره الخير المحض، وإذا كان الجسد الإنساني عنده سجنا للنفس التي تحاول الخلاص منه عن طريق التطهر والتأمل تكاد هذه الفكرة تتوافق مع بعض الأفكار المسيحية عن الزهد واحتقار الدنيا وإماتة الشهوات وغيرها من الأمور التي تبعد الإنسان الرذيلة وتقربه إلى العالم الإلهي، وغيرها من الأفكار حول روحانية النفس وخلودها...[[83]](#footnote-83)

هذا وقد حظي أرسطو بمكانة مرموقة في الفلسفة المسيحية ابتداء من المرحلة المدرسية، حيث عُرف في الفكر اللّاتيني عن طريق الشروح والترجمات العربية. كما يمكن الحديث عن التأثير الأرسطي في الفكر المسيحي المبكر من خلال قوله أن الله صورة محضة، وأنه يحرك الموجودات على سبيل عشقها له، فيحرك كل شيئ بواسطة كونه محبوبا من كل شيء[[84]](#footnote-84).

كما أن فكرة الرواقيين عن اللّوغوس باعتباره العقل الكوني الذي يرجع إليه الفضل في وجود النظام والترتيب الباديين في هذا العالم، كما يعتبر العقل الإنساني جزءا منه، تلك الفكرة التي تطورت عن رأي الفيلسوف اليوناني هرقليطس إذا لم تكن تمثل أحد مصادر الفكر المسيحي عن اللوغوس باعتباره كلمة الله، فإنه توجد بينهما موافقات في بعض النقاط. أما الفيثاغورية المحدثة فكان أثرها في الفكر المسيحي في ذلك التوافق الواضح بينهما حول فكرة الخلاص والتطهر وسائر المعاني الروحية التي تكمن وراء العدد المجرد وتطهر الإنسان. بالإضافة إلى الأفلاطونية المحدثة التي ابتدأت منذ القرن الثاني الميلادي على يد أفلوطين حيث أكد المذهب على تنزه الإله وعلى روحانية النفس، وعلى القول بأن المادة هي أصل الشر وغيرها من المسائل التي سيتوسع فيها العديد من الفلاسفة المسيحيين[[85]](#footnote-85).

**النصوص المقدّسة: العهد القديم والعهد الجديد**

لو كنا قد سألنا مفكرا من القرن الوسيط أن يسمي وفقا لتسلسل الأهمية، منابع فلسفته، لأعطى بكل تأكيد المقام الأول للكتاب المقدس، لكلام الله كما وجده مودعا في أسفار العهدين القديم والجديد. وإلى جانب ذلك كتاب الطبيعة إذ يقول ذاك المؤلف: "إن الله اهتم بأن يضع لنا كتابات ممتازة لكي تعلمنا فتحسن تعليمنا... وتلك المكتوبات توجد في كتابين: كتاب الخلق والكتاب المقدس. ففي الأول توجد مخلوقات كثيرة وكتابات ممتازة تعلمنا الحقيقة دونما كذب. ولهذا فقد أجاب أرسطو عندما سئل أين تعلم ذاك العلم الواسع، قائلا: "من الأشياء، فهي لا تعرف الكذب". إن الكتاب المقدس وكتاب الطبيعة هما الينبوعان اللذان ارتوى منهما الفكر الوسيطي[[86]](#footnote-86).

نلاحظ أن القول بتأثر اللّاهوت المسيحي بفكرة الحب الأرسطية ينبغي أن يؤخذ بحذر شديد، إذ أن أقوال السيد المسيح وغيره من الرسل في العهدين القديم والجديد عن المحبة الإلهية تكفي لأن تكون المصدر الأساسي لهذه الفكرة في اللّاهةت المسيحي. رغم أن المسيحية كالرواقية جامعية، فهي لا تعرف إلا فضيلة واحدة يشترك فيها جميع الموجودات العاقلة، وتدعو إلى محبة البشر عامة، بغض النظر عن الجنس واللغة والدين، والمسيحية تقول مثلا:"لا يهودي ولا يوناني، لا عبد ولا حر، لا ذكر ولا أنثى، كلكم واحد في يسوع المسيح" رسالة بولس الاصحاح 4 فقرة28. [[87]](#footnote-87)

إن الحديث عن وجود الله في المسيحية كإله واحد لا شريك له طبقا لعبارة الكتاب المقدس" إسمع يا إسرائيل: الرب إلهنا إله واحد"(تثنية 6:4) والتي يعتبرها السيد المسيح " أول كل الوصايا"(مرقس12:28) وهذه الوحدانية غير مستمدة من الفلسفة اليونانية الذين لم يعرفو شيئا عن التوحيد، بل من العهدين القديم والجديد. وأما عن خلق الموجودات كخاصية في الفلسفة المسيحية فإنه تعبر عنه الآية الأولى في الكتاب المقدس التي وردت في بداية العهد القديم:" في البدء خلق الله السموات والأرض" (تك 1:1). فالموجودات خلقها الله جميعا في العالم من العدم وهي فكرة جديدة ليست يونانية، فالفارق هائل جدا بين الصانع الأفلاطوني الذي يصنع من مادة أزلية وبين الإله المسيحي الذي يخلق من عدم، فهو على حد تعبير الفيلسوف المسلم الكندي:" مؤسس الأيسات عن ليس" أي موجد الموجودات من عدم[[88]](#footnote-88).

الدين المسيحي يشجع على التفلسف والحكمة، ويمكن تأييد ذلك بشواهد من الكتاب المقدس فقد كرّس سليمان للحكمة سفرا هو "سفر الحكمة" وهو أحد أسفار التوراة المترجمة إلى اليونانية، يقول سليمان:" طوبى للإنسان الذي يجد الحكمة وللرجل الذي ينال الفهم... هي أثمن من اللآلئ...". والمسيح يمجد الحكمة العملية والنظرية، يقول بولس:" اسلكوا بحكمة من جهة الذين هم من خارج"(4: 5). والدليل على ذلك أيضا ظهور اللاهوت المسيحي الذي يتناول العقائد الإيمانية بالاعتماد على النظر العقلي، كاثبات الوجود الالهي والصفات وخلود النفس وموضوع الاقانيم والرد على الاعتراضات التي كان يثيرها المفكرون آنذاك، كالرد على من لا يؤمن بعودة الأجسام يوم القيامة باعتبارها غير معقولة. وقد جاءت المسيحية بافكار جديدة كفكرة اللامتناهي، والخلق من العدم، والحرية والسقوط والخطيئة والخلاص...[[89]](#footnote-89).

كانت المسيحية في بدايتها الأولى مرتبطة باليهودية ارتباطا ؤثيقا، وكانت التوراة(الأسفار الخمسة من العهد القديم) مليئة بكثير من الأفكار عن الله والإنسان وعن الحكمة الإلهية... صحيح أن هذه الأفكار لم تكن فلسفية الطابع، لكنها لم تكن تحتاج إلا إلى تربة صالحة حتى تصبح ثرية بالنتائج الفلسفية. والقول بأن الكتاب المقدس يخلو من الفلسفة لا يبرر النتيجة التي تقول أنه لا يستطيع أن يؤثر في نمو الفلسفة وتطورها. وإذا كانت المسيحية في بدايتها الأولى تشتمل على عناصر نظرية كما تشتمل على عناصر عملية، حتى ولو كانت هذه العناصر النظرية نظرية فقط بالمعنى الديني الخالص فإن إمكان مثل هذا التأثير يمكن في الحال تصوره[[90]](#footnote-90).

**مباحث الفلسفة المسيحية:**

تتناول الفلسفة المسيحية عموما جميع المسائل والقضايا المتعلقة بمباحث الفلسفة الكلاسيكية وذلك على غرار كل الفلسفات الدينية في العصور الوسطى (الإسلامية واليهودية)، وتتمثل هذه المباحث في مبحث الوجود والميتافيزيقا ومبحث المعرفة وفلسفة القيم كالأخلاق والجمال، مع الطابع الديني أواللّاهوتي الذي يطبع كل مراحل التفكير الفلسفي عند المسيحيين. لذلك انصب اهتمامهم أكثر حول مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين، وكان الله ووجوده وصفاته وفعله وعلاقته بالانسان والعالم والأخلاق وخلود النفس وغيرها أهم المسائل التي تناولها هذا الفكر بالبرهان العقلي والعاطفة الدينية معا.

***أعلام الفلسفة المسيحية.***

**القدّيس أوغسطين Saint Augustin:**

**حياته ومؤلفاته:**

ولد أورليوس أوغسطينيوس في 13نوفمبر 354م بمدينة ثغاستthagast أي سوق أهراس الجزائرية حاليا. وهو من أب ( باترسيوسpatricius) كان وثنيا وعلى العكس فإن أمه )مونيكاmonique( مسيحية[[91]](#footnote-91). ولد بأفريقيا وهو أفريقي الأصل رغم ثقافته الرومانية واستعماله للغة اللاتينية وتوفي في 28أوت 430م بهيبون تحت الغزو الوندالي[[92]](#footnote-92).

كان ذا ثقافة فلسفية واسعة فقد درس الفلسفة قبل اعتناقه المسيحية، وكان ميله إلى الاتجاه الأفلاطوني والأفلوطيني واضحا في معظم نظرياته، وعندما اعتنق المسيحية وتعمق في فهم تعاليمها، فانه لم يبتعد عن الفلسفة، بل كان يستخدمها لتدعيم وجهة نظره الدينية، أي تقديم المفاهيم اللاهوتية في إطار عقلي وفلسفي[[93]](#footnote-93).

وقبل ذلك كان معجبا بنزعة الشك لدى أتباع الأكاديمية الجديدة، فضلا على تعرفه على آراء وأفكار المانويين، فالمانوية قدمت له تفسيرا مقنعا لمشكلة أصل الشر، باعتيار أن الكون قد خلق من أصلين أزليين هما النور والظلمة، وأن ما نعيشه في الحياة الدنيا إنما هو صراع بين مملكتي الخير والشر. غادر هيبون وقرطاج إلى روما لتدريس الخطابة، ومنها إلى ميلانو حيث تعرف على القديس أمبرواز الذي تأثر بعظاته وتعاليمه. وما لبث أن عاد إلى وطنه حيث أسس مدرسة رهبانية بهيبون وأصبح أسقفا للمدينة[[94]](#footnote-94).

 ومن أهم **مؤلفاته**:[[95]](#footnote-95)

 1-Contre Les Académiciens (386).

2-Soliloques (386)

3-De La Vraie Religion (390)

4-Du Libre Arbitre (395)

5-De La Doctrine Chrétienne (397-425).

6-La Trinité (398-417).

7-Les Confessions (400).

8-La Cité De Dieu (411-428).

9-De L’origine De L’ame (419).

 10-Retractions (428).

وأهم هذه الؤلفات نجد كتاب "الاعترافات" الذي كتب فيه سيرة حياته، ومسار فكره، وطريقة اهتدائه. يعتبر فتحا في الأدب الإنساني، والوجودي أيضا. أما كتاب "مدينة الله" فجاء عملا ضخما من اثنتين وعشرين مقالا، ويحوي على الكثير من آرائه السياسية والاجتماعية لاسيما فلسفته التاريخية[[96]](#footnote-96).

**- نظرية المعرفة:**

**- وسائل المعرفة ومصادرها:**

احتل مبحث المعرفة عند "أوغسطين" المرتبة الأساسية في فلسفته، فقد أفرد كتابا خاصًا بالرد على الأكاديميين بحثا عن الحقيقة واليقين، يتفق فيه مع المسيحية، ومخالفًا أحيانا الأفلاطونية. ولكنه لم يجد من حل لمشكلة المعرفة إلاّ في مؤلفات أخرى مثل "الاعترافات" و"مدينة الله" و"المعلم" و"النفس" و"الاستدراكات". فما هي وسائل المعرفة عنده؟ وما هو المصدر الأساسي لها؟

**أ- الحواس:**

 **-الحس الخارجي:**

من الواضح الحواس الخمس تعطينا الانطباع الحسي بكل الموضوعات الجسمية الموجودة في العالم الخارجي، وهذا أمر بديهي. ومع ذلك، فلا يمكن أن تحس إحداها في مكان حاسة أخرى، أي أنّه من غير الممكن لأي حاسة أن تقوم بعمل حاسة أخرى، لأنّ الذوق لا يكون إلا بالفم، والشم لا يكون إلاّ بالأنف، والرؤية لا تكون إلا بالبصر، وهكذا دواليك[[97]](#footnote-97).

لم يتخذ "أوغسطين" موقف الشك الكامل في الحواس الجسدية، لأنّ التسليم بوقوع الخطأ في معرفتنا من خلال الحواس أحيانا لا يعني إطلاقا إنكار الدور الذي تقوم به هذه الحواس، فلا يمكننا أن ننكر فضلها فيما عرفناه بواسطتها، فهي التي عرّفتنا بالسماء والأرض على سبيل المثال.[[98]](#footnote-98). والسؤال المطروح في هذه الحالة يدور حول علاقة الحواس الجسدية بالنفس، فهل الإحساس جسمي خالص، أم أنّه لا وجود لفعل الحس في غياب فعالية النفس؟

بدأ "أوغسطين" حل هذه المسألة بتعريف الإحساس (La Sensation) فيقول: " الإحساس في تقديري الشخصي، هو الفعل الذي يختبره الجسم دون انفلاته عن النفس(...) هو انطباع يحدث في الجسم، يُوحى إلى النفس بدون وسيط "[[99]](#footnote-99). ومن هنا يطرح سؤالاً: هل النفس هي التي تحس أم الجسم؟ إنها النفس التي يستقر فيها العقل. لأنه قد تخطئ الحواس وتكذب دون أن نخطئ نحن، فلا وجود لإحساس دون النفس المريدة والمحبة للحياة. لنختبر هذه النقطة الآن: وهي أن شخصا ما يثبت لنا أن هذا الجدار ليس جدارًا، بل هو شجرة. فماذا نقول إزاء ذلك؟ يجيب "أوغسطين" بأنّه يوجد خطأ ما في حواسه أو في حواسي أنا، أي أن ما يسميه هو شجرة أسميه أنا جدارًا. ثم قد يبدو له هذا الجدار على شكل شجرة، ويبدو لي على شكل جدار، وهما تَمثّلان مختلفان. فهل في هذه الحالة يكون أحدنا فقط منخدع بصورة خاطئة، أم كلانا؟ يصل "أوغسطين" إلى أن الأمر قد يكون كذلك، لأن الكذب والخطأ ليسا في الأشياء، بل في الحواس - مثلما جرى ذلك بالتفصيل في دور العقل كمصدر للمعرفة-[[100]](#footnote-100). النفس إذن تتحكم في الجسم وتقوده وليس العكس، لذلك فاطلاع الحواس على موضوعات العالم الخارجي يكون بواسطة النفس، يقول "أوغسطين": " عندما نتعقل فالنفس هي التي تتعقل فينا، ولأجل ذلك يجب أن نعرف بأن الجسم غير قادر لا على الفهم، ولا على مساعدة النفس على الفهم(...) وأكثر من ذلك فقد يعيقنا [[101]](#footnote-101).

**-الحس الداخلي المشترك:**

يطرح "أوغسطين" سؤالاً أساسياً وهو: هل نستطيع بواسطة حواسنا، تمييز ما يظهر لكل واحدة منها وما هو مشترك بينها أو لبعضها؟ وهنا يجيب بالإثبات، ولكن بأداة هي ملكة داخلية للتمييز. يعتقد أنّه بواسطة الذهن نعرف وجود حاسة داخلية تنقل لها الحواس الخارجية كل معارفها. إنّ الحيوان يرى بواسطة إحساس، ويبحث عمّا يراه بواسطة إحساس آخر، مركز الأول هو العين، والثاني، في الباطن أو النفس. وبفضل هذا الأخير، فإن كل الموضوعات- ليست تلك الخاصة بالرؤية فقط، بل الخاصة بالسمع وكل الحواس الجسمانية أيضا- تبحث عنها الحيوانات وتتناولها، إذا أشعرتها باللذة، أو تنفر منها وتتجنبها، إذا أشعرتها بالألم. لكن لا يمكن أن نسمي هذه الحاسة لا بالرؤية ولا بالسمع، ولا بالشم، ولا بالذوق، ولا باللمس. إنّها ملكة أخرى تحكم هذه الحواس عامة. ونعرف ذلك بالعقل، مثلما أكدنا؛ لكن لا يمكن مطابقتها بالعقل، لأنّها تظهر عند الحيوانات أيضا[[102]](#footnote-102).

لقد استند "أوغسطين" في ذلك إلى البديهية التالية: " هناك بديهية أخرى في اعتقادي، وهي أنّ الحس الداخلي لا يدرك الموضوعات التي ترسلها الحواس الخارجية له فقط ، لكنه يدرك حواسه ذاتها(...) فهو يتجاوز وبكل تأكيد، إحساسات الحواس الخمس الخارجية "[[103]](#footnote-103). وكمثال على ذلك فإنّ الحيوان في حالة الرؤية كحالة خاصة، لا يمكنه فتح عينيه ولا تحريكهما لمشاهدة ما يريد رؤيته إن لم يحس أنّه لا يرى بأعين مغمضة، أو بدون توجيههما نحو الموضوع. وبما أنه يدرك بنفسه غياب الرؤية عندما لا يرى، فإنّه من الضروري أن يدرك رؤيته عندما يرى أيضا. وهو متأكد جدًا أنّه يدرك هذا وذاك[[104]](#footnote-104). لكن هل يعي نفسه؟ إنّ الوعي يقتضي العقل.

**ب- العقل:**

يوجد تلازمًا ضروريا بين العقل والعلم في نظر "أوغسطين"، لأن كل موضوع للعلم لا يُتناول إلاّ بواسطة العقل، وليس عن طريق الحواس الجسمية.

يقول في هذا المجال: "... وهذا العلم لا نحصل عليه بواسطة العينين، ولا بواسطة الأذنين، ولا بواسطة الحس الداخلي نفسه الذي لم تُحرم منه البهائم. لا نعرف استحالة الإحساس بالضوء عن طريق الأذن، ولا استحالة الإحساس بالصوت عن طريق العين، إلا بالانتباه العقلي أوبالفكر "[[105]](#footnote-105).

نستطيع إذن أن نميّز هذا عن ذاك بواسطة العقل الذي يُحصي كل هذا بالتفصيل. ألا نرى أنّ حاسة العين مثلا تدرك اللون لكن دون أن تدرك ذاتها؟ هل ترى العين فعل الإبصار ذاته؟ إنّنا نفكر في شيء هو اللون، كما نفكر في شيء آخر هو رؤية اللون، وأخيرًا نفكر في شيء آخر هو غياب اللون. إننا نمتلك حاسة قادرة على رؤيته، إذا كانت حاضرة هاهنا. إننا نميز هذه الأشياء كلها، ونعي أنها متمايزة عن بعضها. نعرف أن بين هذه الأشياء الثلاثة لا توجد إلا العين لرؤية اللون، في حين توجد ملكة لرؤية الموضوعين الآخرين مع تمييزهما، وهي العقل وحده القادر على تعريف الأشياء الخاضعة لاختباره. فيميز بينها ويدرك ما بينها من فواصل، مع فهمه وإدراكه لذاته بذاته[[106]](#footnote-106). من البداهة عند "أوغسطين" أنّ الحاسة الجسمية تتناول الموضوعات المادية أو الجسمانية، على أنّ هذه الحاسة نفسها لا تملك إحساسًا بذاتها، لاسيما وأنّ الحس الداخلي يدرك هذه الموضوعات عبر وسيط هو الحواس الخارجية، فإن العقل في نهاية المطاف يعرف كل هذه الأمور ويعرف ذاته بذاته حينما ينقلب على ذاته، مع امتلاكه للعلم.

في هذه المرحلة، ركزّ "أوغسطين" على الأحكام العقلية التي تميز بين الصحيح والخطأ، وتكشف عن أخطاء الحواس وعدم قدرتها على النفاذ إلى حقائق الأشياء.

وبفضل ملكة العقل يستطيع أن يدرك الإنسان لا الموضوعات الحسية فحسب، بل الحكم عليها أيضا. وبفضل نفس الملكة لا يحكم على الأشياء الحسية فقط، بل يحكم على الحواس نفسها. فيخبرنا العقل لماذا العصا المستقيمة تبدو منكسرة في الماء، ولماذا النظر لا يمكنه تفسير هذه الظاهرة؟ وعلى هذا الأساس فإنّ العقل أسمى من المادة ومن الحواس[[107]](#footnote-107). إذن قد تخطئ الحواس في نظر "أوغسطين"، وهي الفكرة، التي قال بها "أفلاطون" وكررها رائد الفلسفة الحديثة (ديكارت).

لكن رغم ذلك فلابد من الإعتراف بوجود نور الأرواح أو الأنفس الذي ينير كل شيء، وهو الله. لأنّ العقل في نظر "أوغسطين" يتلقى الحكمة وجمالها من الأعلى، وهو الطريق الضامن للمعرفة الحقة. يمجّد فيلسوفنا العقل على حساب الحواس، لكنه (العقل) يجب أن يستعين بالله وبالإيمان لبلوغ هذا الحق، لأنّه في غياب الإيمان يعجز عن إدراك الحكمة أو الحقيقة الثابتة. وهو ما تناوله في منهج الإشراق.

**ج- الإشراق:**

بحث القديس "أوغسطين" في مسائل المعرفة، وتوصل بعد الشك إلى أنّ المعيار الحقيقي لليقين هو الحدس الباطني الذي هو نور إلهي خالص. وهو ما جعله ينتقل من الفلسفة الشكية القائمة على الإحتمال إلى الفلسفة الدّوغمائية التي استقاها من الأفلاطونية والمسيحية معاً. فكيف أسّس "أوغسطينيوس" نظريته في المعرفة على الإشراق (Illumination)؟[[108]](#footnote-108)

المسيح -عند "أوغسطين"- يُعلّمنا باطنياً، والكلمة لا تُعطي إلاّ إنذارا خارجيا. إنّ المعلم في المدرسة يقدم – طبعًا- العلوم والمعارف التي تشكل وظيفة تعليمه حتى المتعلقة بالفضيلة والحكمة، وذلك بواسطة الكلمات. ومن نسميهم التلاميذ فإنهم يختبرون بأنفسهم ما نقوله لهم، ويتأملون الحقيقة الباطنية[[109]](#footnote-109) بقواهم الخاصة. فيتعلمون ويكتشفون داخليا صحة ما يُقال لهم، إنهم يدركون فورًا وبالحدس كل تعليم داخلي، لاسيما وأنّه لا وجود لمسافة بين الكلمة الخارجية، وما هو كامن في الفكر، مع العلم أن تلك الكلمة تعمل على إثارته وتنبيهه لا غير، وبالتالي فمن يبحث عن تحصيل العلم لابنه - في نظر "أوغسطين"- لا يبعث به إلى المدرسة ظنًا منه أن يحفظ ما يُفكّر فيه المعلم[[110]](#footnote-110).

 يمكننا القول أنّ اللغة ليست من وسائل المعرفة، فعندما خلق الله في البدء السماوات والأرض، هل عرف "أوغسطين" ذلك باللغة العبرية التي لا يفقهها؟ كلاّ يجيب فيلسوفنا: " في باطني، في المسكن الخفي من فكري تقول لي الحقيقة - وهي ليست عبرية ولا يونانية ولا لاتينية ولا بربرية - ولا تحتاج إلى فم ولسان ومقاطع كلام، بالصواب ينطق وأنا كذلك بكل ثقة، وإيمان أقول لخادمك: بالصواب نطقت! "[[111]](#footnote-111).

ويُفسَّر اكتساب الحكمة عند "أوغسطين" بإشراق الحقيقة الإلهية، أي بواسطة تأثير خلاّق وغني، والذي تشارك فيه الروح الإنسانية الكمال الدائم والثابت للحقيقة ذاتها. متجاوزة كل تجربة بشرية متغيرة وعابرة، لأنّ الوقائع الحسية ليست مصدرًا للكمالات الدائمة. فيجب إذن إثبات وجود حقيقة جوهرية، مع الإيمان بقدرة العقل الإنساني على الوصول بذاته إلى الحقيقة. وذلك بواسطة المشاركة (La Participation) الحميمية أكثر مع هذه الحقيقة الجوهرية التي تتميز بالوجود الضروري والأولي. إنّ الفعل الإلهي (L’action Divine) ببساطة هو خالق كل الكائنات، لذلك يصبح مشرقًا وملهمًا للعقل الإنساني، وهو ما يفسّر أيضا الطابع المطلق والكوني لأحكامنا. وفي هذا يشبّه أوغسطين الله بشمس العقول، وذلك كفرضية لإثبات المعقولات، لأننا نعرف - في نظره- بعض الأشياء دون مرورها عبر الحواس. ولأنّ الله هو نور روحنا في كل ما نراه، فإن النفس هي العين، والله هو النور، هو نور كل نفس، لاسيما وأن من طبيعة هذه النفس إدراك المعرفة بصورة طبيعية أثناء علاقتها الحميمية مع العالم العقلي القابل لرؤيتها[[112]](#footnote-112). وفي هذا يقول "أوغسطين": " ها إنّي أعترف بما أعرف عن نفسي وبما أجهل عنها، إذ أنّ ما أعرفه عنها، أعرفه بفضل نورك، وما أجهله فيها يظل مجهولاً حتى تتحول ظلماتي إلى ظُهرٍ تام أمام عينيك "[[113]](#footnote-113).

ولاشك في أنّ هذا الاختلاف الجلي يعود إلى أنّ معرفة الحقيقة عند "أوغسطين" لا تكون بإنتاجها ولا بالتجريد والاستدلال، بل من خلال الأفكار الإلهية التي تضيء وتنير النفس العاقلة.

يُعرَّف الإشراق الأوغسطيني إذن، بأنّه إدراك عقلي للحقائق الأساسية التي تظهر كفعل أسمى لحقيقة خالصة أو متعالية. فهو نظرية فلسفية تفسّر بواسطة نور الحقيقة الجوهرية، أي بواسطة فعل العقل الإلهي الذي يؤول إلى حضور الحقائق الأزلية في النفس، وهو ما يُعرف بالحكمة. أما درجات النور عند "أوغسطين" فإنّها تنقسم إلى النور الجسمي من جهة، والنور الروحي مصدر الحقائق المعقولة من جهة ثانية. وهذا النور لا يحمل المعرفة فحسب، لكنه يملك حقيقة هذه المعرفة أيضا بفعل الأنا العارفة[[114]](#footnote-114). وينجم عن هذا كله، حضور الله حضورًا حميميا داخل النفس، كونه نورًا داخليًا يقلب الحياة إلى نور الناس، وكلمة الله هو النور الذي يضيء كل إنسان آت إلى هذا العالم. ومن ثمة فالمعرفة عند "أوغسطين" ليست سؤالاً يقودنا إلى النقاش المجرد، بل هي ذلك التعرف الذي يعني عملية الالتزام بمختلف السبل المرتبطة بالعمل العيني الواقعي. والتعرف هذا يُسجل في كل لحظة من الحياة بأكملها، للربط بين الماضي والحاضر[[115]](#footnote-115).

يبدو واضحًا أن الحقيقة عند "أوغسطين" هي اكتشاف آني وسريع، كونها متعلقة بفعل البداهة، وهذا واضح وضوح النهار. أي كالنهار الذي يسمح لنا في هذه اللحظة بتمييز الأبيض عن الأسود، وبتمييز لون وشكل كل ما يقع في المجال المرئي، ويوجد أيضا نور روحي من نفس ماهية أو طبيعة فكرنا اللاّمادية يضيء فينا معطيات العقل وحقائقه، من علم وحكمة، وتحديدًا، أسماء العدالة والمحبة، وبداهة المنطق، وخواص الأشكال والأعداد، فالحق صُنع ليمتلكه الفكر، مثلما صُنع اللون والشكل لالتقاطهما بالرؤية[[116]](#footnote-116). يقول أوغسطين: "الله هو من أراد أن تكون معرفة الحقيقة للقلوب الخالصة فحسب "[[117]](#footnote-117). فتنجلي في القلب المعرفة الحقة، لأنها إشراقية محضة.

**– الحقيقة الحدسية الأولى(الكوجيتو):**

شدّد "أوغسطين" على فكرة الكوجيتو للتأكيد على المعرفة الحقة الثابتة والدائمة التي لا يعتريها شك. إنها فكرة بديهية وحدسية لا تقوم على أي إستدلال.

 يأخذ وجود الأنا المفكرة، وصورها القريبة اكثر بالأنا الديكارتية، كنقطة بداية مطلقة، ومنطلق ضروري لإثبات وجوده. حيث يجد في الشك ذاته، تعزيزاً وتدعيماً ليقين مبدأه. وكذلك فالفيلسوفان يبحثان معا الحقيقة الثابتة التي لا شك فيها، والتي تقوم عليها الفلسفة كلها، بالرجوع إلى باطن النفس عبر الاستبطان(L’introspection)، فيلتقيان عند نفس البديهية وهي: الأنا أفكر(Le Moi Pensant)، مع اعتبارها حقيقة معروفة الآن مباشرة، وحدسية، ومستقلة عن التجربة الحسية.

هناك حقائق عقلية يقينية كقوانين المنطق والرياضة والبراهين الهندسية، لا يستطيع العقل أن يشك في صحتها، ثم أورد "أوغسطين" مثالا حول اليقين الذي لا يتطرق اليه الشك وهو وجود الذات، فالذي يشك يعلم علم اليقين أنه مفكر وأنه موجود كذات تفكر، ومهما أخطأ في إدراك حقيقة الموضوع الذي يفكر فيه فإنه يكون موجودا حتما، لأن غير الموجود فقط لا يخطئ. جميع الناس متفقون على أنهم يَشُكُّون، فهناك اذن حقيقة يقينية لا شك فيها، هي الشك[[118]](#footnote-118).

 وما يثبت هذه الحقيقة أكثر عند "أوغسطين" هو حالة الخطأ نفسها عند تأمل موضوع المعرفة. يقول بهذا الصدد : "... غير أنني هنا، وبعيدا عن كل وهم خيالي أو إعتباطي، على يقين من أنني كائن موجود أعرف ذاتي وأحبها وأتحدّى بهذا اليقين إعتراضات الأكاديميين. وعبثا يقولون لي: ماذا لو كنت تخطئ؟ إن أخطأت فأنا موجود. من لم يكن لا يخطئ، وعليه، فأنا موجود إن كنت أخطئ فكيف أعتقد بأني موجود طالما أنّي أخطئ؟ ومن ثم كما أنّي موجود أنا الذي أخطئ فان كنت أخطئ فلا شك بأنّي أعرف أنّي موجود إن لم أخطئ أبدا(...) وفي الواقع بما أنّي أعرف أنّي موجود أعرف أيضا أنّي أعرف ذاتي" [[119]](#footnote-119). فالذي يعرف مثلا بأنّه حي لاينبغي أن يقول: أعلم أنني يقظ، بل عليه أن يقول: أعلم أنّني حي، لأنّه سواء كان يقظا أو نائما فهو حي طالما أنّ النوم نفسه هو فعل الحي، ومن يخطئ فهو حي كذلك. لكن قد تتضاعف معرفته أكثر عندما يقول: أعلم أنّني أعلم بأنّني حي. ونفس الشيئ يقال عن الإرادة حينما يقول المرء: أريد أن أكون سعيدا، وبعدها يقول: أعلم أنّني أريد ذلك، وأعلم أنّني أعلم ذلك. وهذا يصدق على قوله أيضا: أنا لا أريد أن أخطئ، وحتّى لو أخطأ، فإنّه لا يخطئ عندما يقول: لا أريد أن أخطئ، وأعلم أنّني لا أريد ذلك، وأعلم بأنّني أعلم ذلك. وهكذا إلى ما لا نهاية[[120]](#footnote-120).

ثم يضيف "أوغسطين" أن هناك عنصراً آخر وهو الحب الثابت، إذ ليس خطأ أن نحب لأنّ ما نحبه أكيد، حيث لا أحد يشك بحقيقة حبي وصحته، ما من أحد لا يحب أن يكون سعيدا، ولكن كيف يكون سعيدا من لا وجود له؟[[121]](#footnote-121)

**مسألة الإيمان والعقل:**

هل هما متناقضان أم متلازمان؟ وهل نبدأ بالعقل وبعد ذلك بسلطة الدين أم العكس؟ وهل الايمان وحده كاف لاكتشاف أسرار الوحي؟ وإلى أي مدى يتدخل العقل في تأويل النصوص المقدسة؟

إنّ فلسفة "أوغسطين" التي تدور حول مشكلة وجود الله قائمة على الإيمان (La Foi) مع الاعتقاد بالسلطة (Autorité) – أي سلطة الدين - لأننا نرغب في المعرفة والعلم بما نؤمن به، وفي هذا المجال فإن الاعتقاد والمعرفة ليسا شيئان متمايزان، لأننا نعتقد ونؤمن بالحقائق الإلهية التي نرغب في فهمها، وقد اعتمد "أوغسطين" في هذا المنهج على الفكرة القائلة: "إذا لم تؤمنوا، لن تفهموا" أو "إذا لم تعتقدوا، لن تعقلوا". "Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas". وفي أصلها اللاتيني هي: "Nisi cre did eritis, non eintelligetis". وهي مأخوذة من سفر الرسّول أشعيا: " إن لم تؤمنوا فلا تأمنوا "، وفي ترجمة أخرى: " إن لم تؤمنوا فلا تفهموا "[[122]](#footnote-122). إنّ رَبّنا نفسه، وبواسطة كلمته وأفعاله، يحثّنا على الإيمان. لكن عند الكلام عن هذه الهبة الثمينة التي يريدها المؤمنون فإنه يقول بأن الحياة الخالدة والأبدية تتضمن معرفة أسرار الوحي، ومنه فما نعتقده لا يمكن أن يكون دون معرفته وتعقّله. وفي الواقع لا وجود لشخص قادر على إيجاد الله إن لم يؤمن أولاً بما يجب معرفته ثانيا[[123]](#footnote-123).

تاريخيا، لا يُقرّ القديس "أوغسطين" إلا بحكمة حقيقية واحدة عقلية (Rationnelle) وفوق الطبيعية (Surnaturelle) معا. ولاكتساب هذه الحكمة حسبه يجب البدء دائمًا بالإيمان بما فوق الطبيعة، والمتعلقة بأسرار الثالوث المقدس، ومشكل أصل الشر، ووجود الله أيضا. فالمنهج السليم يتضمن أولا وقبل كل شيء إدراك الحقيقة عن طريق الإيمان قبل التوغل فيها بالعقل. وهي الخطوة الأولى التي يقترحها "أوغسطين"، أين وضع وظيفة هامة للإيمان بالحقائق الأساسية الخاصة بالمعتقد المسيحي والمتمثلة في أنّ الله وحده خالق كل شيء، وحكيم وخيّر. وهذا خلافًا للمانويين الذين يبدأون بالعلم واعتباره أكثر كمالاً - في نظرهم- من الإيمان. غير أنّ "أوغسطين" لا يريد البقاء في الإيمان وحده، لأنّه بإمكان العقل اكتساب هذه الحقيقة التي يمتلكها بواسطة الوحي، أي حقيقة وجود الله، ولفهم خضوع وإذعان العقل للإيمان في المنهج الأوغسطيني نقترح ملاحظتين:

1- يجب أن تبدأ كل معرفة صحيحة عبر فعل الإيمان، ومن بين الحقائق الأساسية القائمة على الإيمان نجد دومًا وجود الله الذي تؤكده الكتب المقدسة، ثم العقل بمعنى المعرفة الفلسفية لهذه الحقيقة.

2- يتعمق الفكر في حقائق الإيمان بالتأمل التيولوجي للأسرار المتعذر بلوغها بالعقل، وذلك بالبرهان القائم على البداهة بالنسبة لعقلنا الطبيعي[[124]](#footnote-124). وعندما يبحث "أوغسطين" عن فكرة الحكمة العقلية الخالصة، فلا يجد تعارضا بين حقائق الوحي، وما يصل إليه العقل بالبرهان.

وفي هذا يصرح "أوغسطين" بأن المنهج الأمثل هو في وضع الإيمان قبل أي تفكير نقدي. فنعتقد حين يتعلق الأمر بالدين أنّنا نبدأ بالإيمان وبعدها تتسع الإجراءات العقلية التي تسمح للعقل الإنساني بمعرفة الله، معرفة يقينية. وفي مادة الدين لا منهج أكثر سُموًّا من البدء بالرجوع إلى القدرة على إدراك الحقيقة بواسطة الإيمان، دون إلغاء القدرات التي أودعها الله في الفكر[[125]](#footnote-125). يقول "أوغسطين": " وكذلك فإنّ أفضل طريق، هو الاعتقاد بالله بواسطة الإيمان السليم... ومعرفة الله من أجل الحصول عليه، وعلى نعمة الحياة الخيّرة، وعلى مغفرته عند الخطيئة "[[126]](#footnote-126).

لكن ما هي نقطة انطلاق "أوغسطين"؟ هل هي السلطة (L’autorité) أم العقل (la Raison)؟ إنّ نظام الطبيعة يقتضي أن تكون السلطة سابقة على العقل، وذلك عندما نأخذ شيئًا ما ونتناوله. طالما انّ العقل عاجز على التصريح، إلا بعد استعانته بالسلطة - أي سلطة الإيمان أو الدين - من اجل التأكيد. لكن ولأن العقول البشرية مظلمة بواسطة عادة الضلال والجهل، مع أسوار ليل الخطيئة والرذيلة، إذ ليس لها القدرة على تركيز نظرها على أشعة نور العقل، فإن أعينها تنقاد ضرورة نحو نور الحقيقة مثلما تنقاد نحو ظل الإنسانية بواسطة السلطة[[127]](#footnote-127). يترتب عن ذلك أن سلطة الدين يتبعها العقل، لأنّه لا يمكن الحديث عن الله حديثا صحيحًا إلا بواسطة الإيمان الذي ينير بعض دروبنا، وهو على الأخص يوجهنا إلى ما يجب أن نتناوله بنظام محكم. فالعقل هنا يقع في خدمة الإيمان.

ويضيف "أوغسطين" أن الناس غير قادرين على فهم ما يقال لهم، والرسول يعترف جيدًا بأن كل كنوز الحكمة والعلم متخفّية لدى المسيح المبعوث إلى الذين يولدون بفضله. فالعقول ليست هي نفسها السامعة عندما تُسأل عن الله، لأنها غير قادرة بذاتها على تناوله، ونحن لا نستطيع إدراك تلك الحقيقة ولا تفسيرها، ولا فهمها إلاّ بمساعدة اليسوع (الرّب). فنصل من خلاله إلى تبرير هذه الحقيقة القائلة بأن الثالوث هو الله الحقيقي الواحد، ويكون بالتالي من الدقة ومن الإيمان التفكير في أن الأب والابن وروح القدس جوهر أو ماهية واحدة، لاسيما وأن الفكر الخالص لا يمكنه أن يرى ولا أن يفهم الخير الأسمى، ما دام العقل الإنساني وحده غير كافٍ للتركيز على نور أعلى إلا بعد تنويره بالدين مع ربطه بعدالة الإيمان. ومنه يكون التأكيد قبل كل شيء لسلطة النصوص المقدسة والإيمان، وبعدها يمكن للعقل أن ينجح في تبريراته وتفسيراته للحقيقة[[128]](#footnote-128).

وبالعودة إلى تفضيله لسلطة الوحي من الناحية المنهجية، يقول "أوغسطين": " السلطة تتطلب الإيمان وتستعد نحو التعقل. وهو ما يقودها نحو الفهم والعلم، فالسلطة لا تتحرك دومًا دون العقل الذي يختبر ما يجب اعتقاده، والحقيقة تُفسّر، وتُفهم جيدًا، فتصير هي نفسها السلطة الكبرى "[[129]](#footnote-129). ثم يضيف قائلا: " لمعرفة الحوادث، سواء الماضية أو المستقبلية، فإن الإيمان أكثر ضرورة من التعقل "[[130]](#footnote-130). وفي هذا يؤكد القديس أنه يجب علينا إتباع الرجال والكتب المقدسة الموجهة إلى هذه المعارف، لأنها وحدها المصادر التي تزرع البديهية القائلة بإله واحد، ومنه فلابد من تفضيل من يعلمنّا وجود الله الواحد، مع التركيز في نفس الوقت على سلطة الكنيسة.

وعلى الرغم من وجود تلازم بين السلطة الإلهية والسلطة الإنسانية عند "أوغسطين"، فإن ما نسميه بالسلطة الإلهية هو الحقيقي والأسمى، والمتعالي ليس عن الصفات الحسية لكل قوة إنسانية فحسب، بل بتوجيهه للإنسان نفسه، وبنزوله إلى مستواه ليدرك معنى هذه السلطة ومعنى القدرة الإلهية، لاسيما وأن القدرة الإلهية تُعلّم قوتها بواسطة الأفعال. ويكون ذلك في وقت أقصر، لأنّ السلطة الإنسانية (العقل) تستغرق وقتا أطول في فهم الأسرار المسيحية المختلفة وسلطتها. فيصعب على العقل وحده الكشف عن أسرار الوحي، وعن فهمها كما يجب أن يكون الفهم. بيد أن الوصول إلى العلم يقتضي البدء باستخدام العقل أولاً، وهو الأصح والأقرب إلى المنطق وخاصة لدى العلماء، لكن استخدام السلطة يضعنا في الآداب والأخلاق الحسنة مع استقامة الأفكار[[131]](#footnote-131). فالسّبيلان اللّذان يقودان إلى الحقيقة هما السلطة والعقل. وعن دور العقل يستشهد "أوغسطين" بقول الرسول: " اسألوا تعطوا. اطلبوا تجدوا. اقرعوا يفتح لكم "[[132]](#footnote-132).

ليس الإيمان عند "أوغسطين" مجرد عاطفة غامضة، بل هو قبول عقلي لحقائق: إن لم تكن مدركة في ذاتها كالحقائق العلمية، فهي مؤيدة بشهادة شهود جديرين بالتصديق، هم الرسل والشهداء، وبعلامات خارقة هي المعجزات. ليس ينفر الإيمان من نقد العقل مادام الإيمان نفسه لا يوجد إلا في العقل. فعلى العقل مهمة قبل الإيمان، هي الاستيثاق من تلك الشهادة وتلك العلامات، ومهمة بعد الإيمان، هي تفهم العقائد الدينية، والتعقل هنا هو البرهان على ما هو طبيعي كوجود الله وصفاته، ووجود النفس وروحانيتها، أما ما هو فوق الطبيعة فيقتصر فيه عمل العقل على تفسير يجعل الموضوع شبه معقول بما يجد له من صورة ومثال في الطبيعة، كالطريقة في معالجة مسألة الثالوث كسر من أسرار الإيمان المسيحي، فلا يوجد إلا النفس الإنسانية الناطقة أقرب الخلائق المنظورة شبهًا بالله. ففي هذه النفس الذاكرة والعقل والإرادة[[133]](#footnote-133).

**-إثبات الذات الإلهية:**

يطرح أوغسطين في هذه المسألة أسئلة رئيسية: هل الله موجود؟ وهل وجوده مسالة إيمانية فحسب؟ بمعنى آخر: هل وجود الله حقيقة بديهية؟ وهل المسألة قبلية أم بعدية؟

**أ – وجود الله:**

يرى "أوغسطين" أنّ الله موجود، بل ويتميز بالوجود المطلق، فهو الوجود ذاته الذي يستمد كل كائن وكل موجود وجوده منه. يقول "... وأي موضع فيّ يتسع له؟ أي موضع يتسع لله خالق السماوات و الأرض؟ ربي وإلهي، ألديّ موضع يتسع لك؟ هل تتسع لك كل السماوات أم تتسع لك الأرض التي خلقتها وأوجدتني عليها؟ ألأن كل موجود، عدم، دونك، يتسع لك؟ إذن، ولم أنا الموجود، ولا كيان لي بدونك، أسألك أن تأتي إليّ؟ أنا لم أصل إلى الجحيم، أمّا أنت فموجود فيها. ولو قدّر لي أن اهبط إلى الجحيم لوجدتك هناك "[[134]](#footnote-134). فالله موجود في كل مكان، إنه الوجود المطلق، أو الوجود المحض الذي لا يتخلله عدم، خلافا للمخلوقات القابلة للكون والفساد.

**براهين وجود الله:**

استخدم القديس "أوغسطين" الأدلة الكلاسيكية في إثبات وجود الله والمتمثلة عموما في الدليل البعدي، لكن اهتمامه بالدليل القبلي كان فوق كل البراهين، فاعتبر وجود الله حقيقة إيمانية بديهية وقبلية(حدسية) بالدرجة الأولى.

**الدليل الحدسي:**

 بدأ القديس "أوغسطين" دليله الحدسي بفكرة الارتقاء أو الصعود نحو الله (L’ascension Vers Dieu) إنطلاقا من الدرجات الثلاث الأولى وهي الحواس الخارجية والداخلية والعقل، وصولا بعد ذلك إلى ما هو فوق العقل. والأعلى من العقل هو الحكمة الإلهية المطلقة، ومنه إثبات وجود الله بالبداهة.

"أوغسطين" يسأل "إفوديوس" قائلا له : هل واضح بأنك موجود وواضح أيضا بأنك حي. فهل تفهم وجود حقيقتين مؤكدتين؟ يجيبه "إفوديوس" بأنه يفهم ذلك جيدا .

هاهي بديهة ثالثة -يقول "أوغسطين"- وهي العقل (L’intelligence). ومنه لدينا ثلاثة أشياء: الوجود، والحياة، والعقل. يملك الجماد صفة الوجود، أما الحيوان فيملك الحياة، لاسيما وأن الجماد لا يحيا والحيوان لا يفهم؛ ولكن من يفهم يحتوي أيضا وبكل يقين على الوجود والحياة. وهذا يجعلنا لا نتردد في القول بأن من يملك هذه الأشياء الثلاث أفضل من الذي يحتوي على اثنين أو على واحد فقط. بما أن الحي موجود بالتأكيد، لكنه بعد ذلك لا يفهم، فأعتقد أنها حياة البهائم. ومن هو موجود فانه لا يملك الحياة أو العقل بالضرورة. إذ الجثة مثلا موجودة، لكنها ليست حية، مادامت تفتقد إلى اثنين من بين هذه الأشياء الثلاث، في حين يفتقد الحيوان إلى شيئ واحد فقط، ولا يفتقد الإنسان إلى أي شيء منها. ونحن نفترض أيضا أنّ الأفضل من بين الأشياء الثلاث التي يمتلكها الإنسان هو العقل[[135]](#footnote-135). لكن السؤال المطروح هو: ألا يوجد ما هو أفضل وأعلى من العقل؟

إنّ البحث في الله يستدعي في نظر "أوغسطين" الصعود من الأسفل إلى الأعلى، فلا بد من وضع كل موضوع يدرك بحاسة ما كالعين، أو أي آلة جسمانية أخرى، في صنف ما هو موجود فقط. أما الحاسة نفسها فهي تنتمي إلى ما هو حي. والسؤال المطروح ما هو الأفضل، الحاسة أم موضوعها؟ من البداهة أن تكون الحاسة، لأن من يملك الحياة أفضل مما هو موجود فقط. ومنه فكل كائن يتضمن إحساسا أفضل من موضوع إحساسه، وكل كائن يملك العقل أفضل من موضوع تعقله. ومن جهة أخرى نفضل الحس الباطن على الحواس الخارجية، لأنه يوجهها ويحكم عليها، والذي يحكم أفضل من الموضوع المحكوم عليه، وهي قاعدة لا ريب فيها. إذن هناك طبيعة كائنة فقط، دون حياة ودون وعي كالجسم غير الحي، وبعدها توجد طبيعة ليست كائنة فقط، بل هي حية أيضا، لكنها دون فهم، كالنفس الحيوانية، ثم تأتي الطبيعة المتميزة بالوجود والحياة والفهم، كالنفس العاقلة لدى الإنسان، إذ لا يمكن إيجاد ما هو أشرف منها، ما دامت تتضمن جسما وحياة، وشيء ثالث وهو العقل الذي لا يحتوي على الطبيعة الحيوانية. لكن هل يمكن أن نجد في الطبيعة الإنسانية شيء أفضل وأشرف من العقل؟ لا وجود لذلك إطلاقا يضيف "أوغسطين"[[136]](#footnote-136).

يصرّح القديس "أوغسطين" أن المرحلة الأخيرة من منهج الصعود هي القول بوجود ما فوق العقل، وهو الله وحده. فإذا اكتشفنا شيئا أسمى وأفضل من الجزء الأكثر تميزا في طبيعتنا البشرية، أين يكون العقل أدنى منه، فإننا لا نتردد حينها في أن نسميه الله. إن الله هو الخالد، والدائم، والثابت، بينما الأجسام متغيرة، وحتى العقل نفسه يتصف بالتغير. إذن وبدون مساعدة أي آلة جسمانية، كاللمس، والذوق، والشم، والسمع، والعين، ولا عن طريق أي حاسة دنيا، يمكن إدراك الكائن الثابت والأزلي، بل بواسطة العقل ذاته. مع أن العقل أدنى من هذا الكائن، و بأن هذا الكائن هو ربه وإلهه. إنه أشرف بكل تأكيد، فلا وجود لكائن أسمى وأفضل من الله، لذلك فان وجود الله حقيقة لابد من قبولها، لأنّه لو تصورنا كائنا أعلى وأسمى من هذه الحقيقة، لاعتبرناه هو الله بالضرورة. فلا وجود لكائن أعلى منه، والله موجود بالبداهة، لاسيما وانه هو نفسه من يساعدنا على تبرير وجوده كحقيقة أسمى من العقل[[137]](#footnote-137).

من البداهة - يقول "أوغسطين"- أن تكون الحقيقة الثابتة (L’immuable Vérité) أعلى من العقل. إذ لا يمكن نفي وجود هذه الحقيقة، كونها كونية وعالمية وعامة، قائمة عند كل متأمل بكيفية تشبه النور المبهر أثناء الصلاة. إنها شيء عالمي بالنسبة لكل عاقل يملك ملكة الفهم. إنها أسمى من الفكر وليست أدنى منه ولا مساوية له، بدليل أنّها لو كانت أدنى منه لكانت أحكامنا غير مطابقة لها. والدليل أيضا على أن هذه الحقيقة اشرف من فكرنا هو كونها منبع السعادة والحرية والأمن، فمثلما نرى نور الشمس، ونتوقف إراديا عن النظر إلى الموضوع من أجل التركيز على الشمس ذاتها أين تجد العين متعتها، فإن العقل قد يتوجه نحو الحقيقة نفسها ليدرك نورها بدلا من التركيز على الحقائق الجزئية، خاصة وأن جمال هذه الحقائق صادر وبالبداهة عن الحقيقة ذاتها[[138]](#footnote-138). يقول القديس "أوغسطين" : " كذلك، رغم تنوع وتعدد الموضوعات التي يراها الناس بنور الشمس والتي يختارونها للمتعة، فانه لا يوجد إلاّ نور واحد وحسب. كذلك رغم تعدد وتنوع الخيرات التي يختارها الناس، فان نور الحكمة نفسها- الذي نقدر على تأمله وامتلاك خيراته- واحد عند جميع الحكماء " [[139]](#footnote-139). ومعنى ذلك هو إثبات وجود حقيقة عتقد جعلنيمتعالية، وأسمى من عقولنا وأنفسنا، وهي الله؛ وفي هذه الحالة لا يمكننا نفي وجود الله، كما يترتب عن ذلك قبول هذه الفكرة الواضحة أو البديهية. لذلك لا يمكننا أن نتصور أشرف وأعظم من الله. يقول "أوغسطين" حول هذه الفكرة : " وصوبت جهودي نحو اكتشاف ما بقي من حقائق حتى وجدت ما لا يفسد أفضل مما يفسد؛ فاعترفت بأنك، أيا كنت، لا تفسد وبأنه لا يمكن لنفس أن تتصور ما هو أفضل منك، أيها الخير الأفضل والأسمى(...) كان بوسعي أن أدرك ما هو أفضل منك لو لم تكن غير قابل للفساد"[[140]](#footnote-140).

إنّ اكتشاف الله كنور ثابت وحقيقة جوهرية أدّى إلى شعور "أوغسطين" بالتأثيرات والقوى الناتجة نحو الحياة التأملية، لأنّ الأمر يتعلق بالتجربة الروحية لمختلف الأفعال بالطبع. كما يتعلق بمنهج الصعود، الذي نتوجه عبره نحو الله، فيتطرق إلى فكرة الثبات الإلهي ويركز عليها أكثر في مذهبه الحدساني. إنّه الإيمان بوجود جوهر روحي، وهذه الفكرة صورة عن الإيمان المسحي رغم أنّه اكتشاف نابع مباشرة من قراءته للأفلوطينية[[141]](#footnote-141).

المرحلة الأخيرة من الدليل الاوغسطيني حول حدس الله ( L’intuition De Dieu). والذي يتعلق بإثبات وجود الله إنطلاقا من الحقائق الأزلية، وهو مثال ملاحظ بالحدس. وهذا حسب مبدأ النظام ( Régulation)، حيث يوجد العقل في أعلى هذا العالم الحسي، يستنتج أوغسطين أنّ فوق العقل حقيقة خالدة أزلية وثابتة، تدرك مباشرة دون توسط أي حاسة، وهي وجود الله. والتطبيق الأخير لمبدأ النظام، يعني إثبات وجود هذه الحقيقة بواسطة قوانين الأعداد وقواعد الحكمة مجتمعة بالحقيقة الثابتة، لاستنباط حكم دقيق لا شك فيه، وهو هذه الحقيقة الأزلية أي الله. يثبت أوغسطين وجود حقائق أزلية، بالمشاركة (Par Participation)[[142]](#footnote-142)، وحقيقة أزلية بذاتها، وهي لا نهائية وفريدة، بما أنّه لا شيء أسمى فوق الواحد اللامتناهي، ومنه يميز بين صنفين من وجود الحقائق الأزلية : الأولى تكون بالمشاركة بواسطة عقلنا وفكرنا، قوامها صورة القواعد المتعددة للأعداد والحكمة، والأخرى مطلقة، نابعة من الكلمة (Le Verbe)، قوامها الصورة الكاملة للانهائي أو بساطة الحقيقة الإلهية. لا شيء حقيقي إذن إلا بالحقيقة، إذ كل مشاركة بالأزلي الثابت تفترض بكل بداهة وجود مصدر يملك بذاته الأزلية والثبات بصورة مطلقة، فلا شيء أسمى منه. على أن هذه المرحلة الأخيرة بالنسبة "لأوغسطين"، والمتعلقة بالحدس ليست بحاجة إلى استدلال بالمعنى الحرفي[[143]](#footnote-143). من يستطيع أن يوصل إلى النفس شيئا ثابتا وأزليا غير الله؟ فالله هو الوحيد الثابت والأزلي، في حين كل شيء متغير يستقبل كماله من الكمال الثابت، هذا ما يجعل النفس العاقلة تمتلك رؤية مثلما ترى ذاتها بإشراق حدسي، وهذا توضيح لمرحلة تمثل الفكر الحدسي "لأوغسطين" القائم على حضور الله في حياة الروح أو النفس، لأنّ الله هو المعلم الداخلي الذي لا يحتاج إلى التبرير الجدلي.

يقول "أوغسطين" بهذا الصدد: " لقد أحببتك متأخرا أيها الجمال القديم، الحديث، أجل متأخرا، أنت كنت في داخلي وأنا خارجا عن نفسي، كنت معي وأنا لم أكن معك... وسطع نورك فبدّد عماي "[[144]](#footnote-144). لا وجود إذن لما هو فوق العقل إلاّ النور الثابت الذي لا يختلف عن طبيعته فقط. فهو ليس هذا النور العادي المرئي، لأنّه أكثر قوة وحيوية وإشعاعاً. وهو ليس فوق الفكر كالزيت فوق الماء أو كالسماء فوق الأرض. إنّه فوق النفس العاقلة، لأنّه خالقها، وهي أدنى منه لأنّها مخلوقة عن طريقه. فمن يعرف الحقيقة يعرفه، ومن يعرفه يعرف الأزلية. هذه الخطوة الأخيرة تعني الحدس الأنطولوجي المحض الذي يستدعي حياة الإنسان مع عين نفسه ليشعر أنّ الله هو موجهه الوحيد[[145]](#footnote-145).

إنّه البرهان النفسي أو الداخلي الذي استعمله "أوغسطين" حول وجود الله، لأنّ الله هو الأكثر حضورا في أنفسنا وهو ما يقودنا مباشرة من أعماقها نحوه. وهكذا، ليست النظرية الاشراقية نظرية في المعرفة فحسب، بل هي حدس ديني يعني وجود الله في النفس وانكشافه فيها. أي أنّ المسيح هو المعلم الداخلي. هو وحده معلم الحقيقة، مستقر في الإنسان الباطني مثلما لا حظنا ذلك في نظرية الإشراق.

وهكذا يحاول "أوغسطين" وانطلاقا من مبدأي الانتظام والمشاركة تحليل فكرة الصعود إلى الله عبر درجات الكمالات المخلوقة وخاصة الانسانية. وفيها يقدم في كل مرة دليلا صارما يضع بالبداهة وجود الله، مع مروره بفكرة الشعور بالحقائق الأزلية، وهو طريق حياتنا الباطنية، وصولا إلى أعلى درجة، وهي رؤية وتأمل الحقيقة الأسمى المكتشفة والمتمثلة في الحكمة المستقرة في ذواتنا.

**برهان التغير في الوجود:**

يرى القديس "أوغسطين" أنّ الله هو العلة الأولى، إذ نلاحظ بواسطة النفس العاقلة المشاركة في الحقيقة الأزلية الثابتة، خضوع الإنسان وطاعته للقانون الأسمى والخيرية الإلهية التي يسمعها سرّا بأذن قلبه. ومن يعاني مرضا ما فيفحصه الأطباء - وهو في ذلك جدير بفعل الشفقة والرحمة – فإنه يسمع أن تشخيصا ما هو علة مرضه، أي علة حدوث بعض الأعراض كجفاف جسمه مثلا. لكنها في حقيقة الأمر هي مجرد علة مباشرة لها، ولكن عند بحثنا عن علة هذا الجفاف، سنجد العياء الإرادي وغيره، إلى أن نصل إلى العلة الأسمى الآتية من النفس والمؤثرة في الجسم، ولكنها هي الأخرى ليست علة أولى، لأن العلة الأسمى ستكون بدون أي شك في الحكمة الثابتة نفسها، وبالتالي لا يمكن أبداً إكتشاف علة أولى لهذا المرض عدا إرادة الله. ومن ثمة فالله هو علة العلل، مُسيّر كل العلل الثانوية، طالما هو الخالق الوحيد[[146]](#footnote-146). ومعنى ذلك أنّنا نتأمل بوضوح وبصورة مباشرة أن الشيء لا يمكنه أن يكون علة نفسه، كما لا يمكنه أن يكون خالقا لذاته، لأن تغير الوجود وتحوله من صورة إلى صورة أخرى ليس من تلقاء نفسه بل هو تحول نابع عن علة سابقة، وفي هذا نلاحظ سلسلة من العلل الفاعلة إلى غاية العلة الأولى وهي الله.

 **دليل نظام الكون:**

وهو دليل بعدي أيضا ينطلق فيه "أوغسطين" من تأملنا المباشر للكون والآثار الموجودة في الطبيعة لإثبات وجود المؤثر أو العلّة المؤثّرة وهي الله. وملخّص هذا البرهان هو نفي العبثية والمصادفة عن الكون والحياة إذ أنّ كل ما فيها من أشياء وظواهر وكائنات يتحرك عن روية وقصد نحو تحقيق غايات ما، وهذا النظام والترتيب والتناسق والتناغم والجمال لا يقدر على إبداعه وخلقه إلا الله تعالى.

يعرف "أوغسطين" النظام فيقول: " هو تلك الملاحظة الحاصلة في الحياة التي تقودنا إلى الله، أمّا عدم الملاحظة فيمنعنا من الوصول إليه "[[147]](#footnote-147). وفي هذا يؤكد بأنّ الطبيعة التي نتحدث عنها قائمة على النظام، فنرى بأنّها مخلوقة بطريقة محكمة، بما في ذلك أشجارها غير المثمرة[[148]](#footnote-148).

**علاقة الذات بالصفات:**

من أهم المسائل الميتافيزيقية الأساسية في الفلسفة الأوغسطينة هي مسألة الذات الإلهية وصفات الله والعلاقة بينهما. فعند حديث "أوغسطين" عن الخيرية مثلا كصفة من صفات الله، فإنّ الله نفسه هو الخير الأعظم، وهكذا، قل بالنسبة لجميع صفاته الأخرى كقولنا بأنّه الجمال ذاته والحق والعلم الخ... فهل يمكن اعتبار هذه الصفات عين الذات أم زائدة عنها؟ وهل العلاقة بينهما علاقة هوية؟

 إنّ الله عند "أوغسطين" هو الجوهر (Substance) دون شك، أو الماهية (Essence). أمّا الجواهر الأخرى التي نعرفها فهي تفرض عليها أعراض هامة، أو بعض التحولات والله نفسه يوجد خارج كل هذه الحوادث العرضية، وذلك بوصفه جوهرا خالصا، ومن ثمّة فلا وجود إلاّ لجوهر واحد ثابت، أو لماهية واحدة ثابتة (هو الله)، لا سيما وأنّ كل ما يتغير فإنّه لا يحافظ على وجوده، حتى وإن لم يتغير دوما، فإنه لا يبقى كما كان عليه سابقا. إذن لا وجود إطلاقا إلاّ لما لا يتغير، لكي يستحق إسم الموجود أو الكائن[[149]](#footnote-149) .

لو قلنا في - نظر "أوغسطين"- بأن الثالوث إله واحد، عظيم، خير، أزلي وقوي، فإننا نستطيع القول بالمماثلة أن هذا الإله نفسه ألوهيته، أي هو نفسه عظمته، وهو نفسه خيريته، وهو نفسه أزليته وقوته.

فعلى الرغم من أنّ لله أسماء كثيرة: عظيم، خير، حكيم، سعيد، حقيقي وغيرها من الصفات غير السيئة. لكن عظمته هي نفسها الحكمة بما أنها ليست عظمة كتلة ما، وإنما تعبير عن القوة (La Puissance). وخيريته هي نفسها كل هذا. فهو ليس شيئا آخر غير كونه عظيم، حكيم، حقيقي، خير، أو كائن بسيط، كما أنه بذاته كائن سعيد[[150]](#footnote-150). " إنّ الله هو ماهيته المحضة، كما أنّه هو عظمته المحضة، مثلما هو قوته وحكمته، لأنّ عظمته هي نفسها قوته، وماهيته هي نفسها عظمته "[[151]](#footnote-151).

يرى "أوغسطين" أنّ هذه الصفات ليس شيئا يضاف إلى الذات، بل هي عين الذات، ويعتبر أنّه من الخطأ بل من الكفر أن يعتبر المرء أن الله غير الحقائق الأزلية، لأن هذه الحقائق الأزلية الأبدية هي صفات الله وليست زائدة عليه. فالله ليس موضوعا لصفات أو أعراض متمايزة عنه، ولا بد أن تكون صفاته عين ذاته، لأنّ الله هو الموجود الأعظم، إذ أنّ الحاصل على الكمال أدنى من أن يكون هو ذلك الكمال نفسه، فالمشارك في الكمال يمكن أن يفقده، لذا كماله متمايز عنه، ومن الطبيعي أن تكون كمالاته متمايزة عن بعضها. ومعنى هذا أن الله عظيم لا بعظمة مغايرة له، بل بعظمة هي عين ذاته. وهكذا يقال بالنسبة للحياة والقدرة والعقل أيضا[[152]](#footnote-152).

 **مسألة النفس:**

**تعريف أوغسطين للنفس:**

يُعرّف "أوغسطين" النفس[[153]](#footnote-153) كما يلي: "يبدو لي بأن النفس هي جوهر موهوب بالعقل، ومؤهل للتحكم في الجسم وتوجيهه"[[154]](#footnote-154). فالنفس هي النفس العاقلة بالماهية، وهذا ما أكّد عليه "أوغسطين" عند تأمله لثنائية الروح والجسد التي تتفق مع الإيمان المسيحي الداعي إلى عدم الفساد الشخصي. فالنفس عنده جوهر روحي لا مادي قائم بذاته، كونها مفارقة للجسم.

ومنه فإنّ النفس هي المحرك لأنّ الأسفل يتحرك عن طريق الأعلى، ولكنها أيضا أكثر صلة مباشرة بالله الحاضر بشكل عميق في النفس ذاتها، ما دام الله هو مصدر الحقائق الخالدة وكل حكم عقلي. ويضيف "أوغسطين" بأنّ النفس هي أيضا مبدأ الحياة لكل كائن حيواني[[155]](#footnote-155). يقول "أوغسطين": "النفس هي الحياة بالتعريف فكيف للحياة أن تكون محرومة من الحياة"[[156]](#footnote-156).

 **النفس والبدن:**

لقد أكد "أوغسطين" بأن الإنسان هو النفس العاقلة التي تمتلك بدنا، فهما (النفس والجسد) ليسا شخصين منفصلين، أي أنّ الإنسان ليس نفسا إذا ما أخذت النفس في الانفصال عن البدن، ولا هو بدن في انفصال عن النفس، وإنما هو النفس التي تستخدم بدنا، طالما أنّ النفس هي الجوهر العاقل القادر على أن يتحكم في البدن. وفي النهاية يكون الإنسان هو النفس فقط، أو أن النفس ذاتها هي الإنسان، أي أنّ النفس هي نفس فقط لأنها تملك جسما تستخدمه، والجسم جسم لأنّه في خدمة النفس، وفي هذا نوع من الوحدة الطبيعية بينهما، لأنّ الفكر المسيحي يُسلّم بأنّ الله الذي خلقهما هو الذي أراد ذلك، وكل عمله خير. عكس "أفلاطون" الذي يقول بالسقوط حين سجنت النفس في البدن كما يوضع المرء في سجن أو قبر[[157]](#footnote-157).

**النفس والمعرفة والمحبة:**

 **معرفة النفس لنفسها:**

إنّ النفس الإنسانية عند "أوغسطين" تعرف نفسها كجوهر للفكر، أي تعرف وجودها وفيما تفكر أيضا، عن طريق المعرفة المباشرة الحدسية، فتعرف ذاتها بذاتها، ولا يمكنها أن تنفصل عن ذاتها. وهذه المعرفة تصاحبها بالضرورة، لأنها نابعة من ماهيتها، فيمكن للنفس أن تعرف بوضوح و بجلاء الصورة التي تُكّون الأجسام، وتبقى مع ذلك فكرا خالصا. فوجودها الخالص حقيقة مطلقة دون شك، طالما أنها لا تستطيع الشك إن لم تكن موجودة[[158]](#footnote-158). لا شيء أكثر حضورا في النفس من النفس نفسها، وهذا أمر بديهي، لأنها لا تنفصل عن ذاتها أبدا، كونها معرفة حدسية نابعة من ذاتها.

**محبة النفس لنفسها:**

يرى "أوغسطين" في حديثه عن الثالوث المقدس وعلاقته بالنفس الإنسانية وموضوع حبها أنّ حُبّنا لشيئ ما مرتبط بثلاثة أشياء. أنا، وما أحبه، والحب نفسه، أي من يُحِب(المُحِب)، وما يُحَب(المحبوب)، والحب. وحينما نحب أنفسنا ذاتها فإنّ من يُحِب وما يُحَب شيئ واحد لأنّ لفظ "يُحِب" لا يعني شيئا آخر غير يُحَب، فمن يُحِب هو نفسه ما يُحَب، فلن يبقى سوى الحب والذي يُحَب لأنّ في غياب ما نحبه ينعدم الحب، وهكذا نصل إلى أنّ الذات التي تُحِب وموضوع حبها شيئ واحد، فيظهر لنا عندما تحب النفس نفسها – أي إرادة حظورها في نفسها للإستمتاع بنفسها- شيئان هما النفس والحب، طالما أنّ الحب مساو للمُحِب. وهو جوهر في نظر "أوغسطين" لكنه ليس جسما بل هو فكر خالص ما دامت النفس جوهرا روحيا، إلّا أنّ النفس والحب ليسا روحين بل روحا واحدة، وليسا ماهيتين بل ماهية واحدة لأنّهما متصلان ببعضهما[[159]](#footnote-159). فالذات المُحبة متصلة بالحب بل وتستدعيه، والحب متصل أيضا بهذه الذات ويستدعيها أي أنّ النفس عندما تحب نفسها فإنّها تعني النفس والحب معا، لذلك يشكلان روحا واحدة.

**أصل النفس:**

لا شك أن معرفة النفس تؤول إلى معرفة الله، لأن الله كما أشرنا سابقا هو المعلم الداخلي في المذهب الأوغسطيني فما هو أصل النفس يا ترى، وهل سُحبت من مادة أو من حقيقة روحية، أم أنّها سُحبت من العدم؟

**خلق النفس:**

يُعبّر موقف "أوغسطين" عن وجهة نظر جديدة يؤكد فيه أنّ النفس خلقت من العدم، وهي ليست من طبيعة إلهية، مع أنها مماثلة لله، لأنّه ليس صعبا أن يصنع أو بالأحرى أن يخلق شيئا مشابها له، فخلق نفسا غير فانية على صورته.

فقد خلق الله الإنسان في نظر "أوغسطين" على صورته ومشابها له، رغم تلك المسافة المادية الموجودة بينهما، فالإنسان هو صورة الله والصورة هي الإبن[[160]](#footnote-160). لذلك يفضل العودة إلى اللاّهوت الذي يؤكد أن النفس مخلوقة، وليست مساوية لله في الأزلية.

قوى النفس ودرجاتها عند أوغسطين:

**قوى النفس:**

 لاحظ "أوغسطين" أنّ مستويات النفس ثلاثة وهي: الذاكرة (Mémoire)، والعقل (Intelligence)، والإرادة (Volonté). فالذاكرة والعقل قوتان موجهتان نحو المعرفة والعلم وكل ما يعلق بالتأمل، أما القوة الثالثة (الإرادة) فهي موجهة نحو الأخلاق، مع وجود اتفاق حقيقي بين هذه القوى والنشاط الفلسفي للأنا لكن يمكن أن تعبر كل واحدة عن قسم خاص من أقسام الفلسفة، حيث تتوجه الذاكرة نحو الفيزياء، ويتوجه العقل نحو المنطق والإرادة نحو الأخلاق. علما أنها تشكل معا الإنسان الداخلي، كما أنه صورة واحدة عن الثالوث[[161]](#footnote-161). وبمعنى آخر فإنّ الإرادة بوصفها روحية تسعى إلى تحقيق غايتها التي لا تحدث دون النفس وهي الرؤية أي السعادة ذاتها طالما أنّنا نريد أن نكون سعداء. أمّا الوظيفة الثانية من هذا الثالوث (الذاكرة) فهي أكثر باطنية أيضا مقارنة بالشيئ الذي يستقر في الحاسة رغم اعتباره (الحسّي) نقطة انطلاقها، فليس الجسم الخارجي هو من يُخبر الحاسة الجسمية، بل إنّها الذاكرة عبر رؤية النفس، فتنطبع فيها الصور، وهذه الصور المحفوظة في ذاكرتنا يُعاد انتاجها من جديد عبر رؤيتنا الفكرية الباطنية وهو معنى التذكر[[162]](#footnote-162).

فمثلما الثالوث المقدس المشكل من الأب والإبن وروح القدس يشكل جوهرا إلهيا واحدا، فإن وظائف النفس الثلاث غير متمايزة بالماهية، بل تشكل هوية واحدة، لأنّ العناصر الثلاثة: الذاكرة والعقل والإرادة تشكل وحدة غير قابلة للإنفصال أو هي خصائص لماهية (لجوهر) واحدة لا سيما وأنّها باطنية فهي ليست إلّا نفسا واحدة. ومنه يأخذ "أوغسطين" أفكاره من نور الكتاب المقدس وتأملاته، ويؤكد بوضوح وحدة النفس الإنسانية، طالما أنّها عبارة عن تذكر شيئ ما، وإدراك شيئ ثان، وإرادة شيئ ثالث.

تقوم فكرة "أوغسطين" على أنّ في النفس ثالوثا يتألف من الذاكرة والذهن والإرادة، وهو بذلك يشبه إلى حد ما الثالوث الإلهي المقدس[[163]](#footnote-163). ولذا لم يتردد البتة في القول بأنّ الذاكرة ليست مجرد جزء من النفس أو ملكة من ملكاتها، والشيئ نفسه ينطبق على الذهن والإرادة. بل إنّ الذاكرة هي النفس وإن لم تستغرقها. فالذاكرة في نظره هي النفس متى تذكرت معقولاتها، والذهن هو النفس متى استوعب مدركاته، والإرادة هي النفس متى اختارت مراداتها بحيث تخرجها من القوة إلى الفعل[[164]](#footnote-164).

يقول "أوغسطين" حول هذه الوحدة بين العناصر الثلاثة المتكاملة التي تتكون منها النفس الإنسانية: " فأنا أتذكر بأن لديّ ذاكرة وعقلا وإرادة، وأعقل بأنني أعقل وأريد وأتذكر، أنا أريد أن أريد وأن أتذكر وأن أعقل، وأتذكر في الوقت نفسه بكل ذاكرتي وبكل عقلي وبكل إرادتي(...) وكل ما أعقله أعلم أنّي أعقله، وأعلم أني أريد ما أريد: حيث ما أعلمه فأنا أتذكره(...) إنها إذن قوى متساوية "[[165]](#footnote-165).

 **روحانية النفس وخلودها:**

**أ- روحانية النفس:**

 برهن "أوغسطين" على لا مادية النفس، بأنّ النفس العاقلة التي تفكر في النار وفي الهواء وفي أي عنصر مادي أخر، ولكنها لا تستطيع أن تفكر في كل الأحوال في هذا العنصر الذي هو ماهيتها على نحو ما تفكر فيما عداه. فهي لا تفكر في هذه العناصر والموضوعات المادية، أو هذا الجزء من الجسم أو ذاك الضرب من الإئتلاف أو الانسجام القائم في البدن، إلا بواسطة تصور ذهني مُتخيل. ومنه فلو كانت مركبة من هذه العناصر أو هي عنصر واحد منها، فيلزم أن تفكر في هذا العنصر على نحو مغاير لطريقة تفكيرها في العناصر الأخرى. (لا تفكر فيه بواسطة تصور ذهني متخيل) كما هو الحال عندما تستحضر الصور الحسية التي أدركتها بواسطة لحواس الجسمية، بل إنها تفكر فيه تفكيرا مباشرا حدسيا لحضوره الواقعي والأصيل، ذلك لأنه ليس ثمة شيء أكثر حضورا أمام النفس من النفس نفسها[[166]](#footnote-166).

وأضاف برهان آخر يتمثل في الأشكال الهندسية التي تضمن في نظره لا مادية النفس، وكمثال على ذلك نجد الخط والنقطة من بين هذه الأشكال التي ليس لها امتداد أي لا عرض لها ولا طول ولا عمق، فهي من الحقائق النفسية التي تنتمي بالتعريف إلى الذهن مصدر إدراكها الوحيد. فليست كالأشياء الجسمانية التي تُدرك بالحواس مثل البصر والسمع والشم لأنها ليست مادية بل هي روحية خالصة، لذا ليست النفس جسما ولا شيئا جسمانيا[[167]](#footnote-167).

**خلود النفس:**

إذا كانت النفس روحانية وليست مادية، فهل هذا يعني أنّها خالدة وليست فانية؟ وفيما تتمثل حجج "أوغسطين" في ذلك وما قيمتها؟ ثم هل يصح القول بأنّ النفس ستظل نفسا حتى ولو كانت فانية؟

يرفض "أوغسطين" رفضا قاطعا أن تبقى النفس نفسا لو كانت فانية. ففعل الفناء نفسه ينفي عنها كونها نفسا، فواضح جدا أنّها غير فانية، لأنّ الجوهر(النفس) الذي يمنح الحياة لأي شيئ(الجسم) ليس موضوعا قابلا للزوال والفناء، كالنور الذي يضيئ الأشياء في النهار فيزيل عنها الظلام، لذلك فإنّ الموت لا يحدث إلّا للجسم الذي يلحقه الظلام[[168]](#footnote-168).

**دليل الحياة:**

لقد استخدم "أوغسطين" الاستدلال التقليدي للتأكيد على أن النفس لا تحمل الحياة فحسب، بل تتماهى معها وتطابقها. وفي هذه الحالة فقط يتقلص الفرق بين الإنسان والحيوان، لأنّ الحيوان أيضا كائن حي، يملك نفساً، لكن ينقصها الخلود مقارنة بالنفس الإنسانية. وذلك بمقتضى درجات الحياة ونوعها في الوقت عينه. خاصة وأن للنفس الإنسانية الخالدة طابعا خاصا مقارنة بغيرها من الأنفس الأخرى، وهو أنها تتضمن الحقيقة اللاّفانية دون شك، طالما أن صفة العقلانية هي الخاصية الجوهرية لها، والتي تضمن خلودها. لذا فإن الخلود يقين وليس مجرد وهم في نظر "أوغسطين" بدليل الحياة والحقائق الأزلية[[169]](#footnote-169).

يجري القديس "أوغسطين" حوارا مع ابنه "أديودات" حول خلود النفس، يؤكد فيه أن الإنسان غير فان (Immortel)، فهو خالد لأنّه يحب أن يحيا. " ومعنى ذلك أنّ لا أحد سعيد إن لم يكن حيا، ولا أحد يكون حيا إن لم يكن سعيدا، تريد أن تكون حيا وفاهما من أجل أن تحيا، وتحيا من أجل أن تعقل وتفهم، تعلم أنك موجود، تعلم أنك تحيا، وتعلم أنك تعقل "[[170]](#footnote-170). ومعنى ذلك أن النفس عند "أوغسطين" خالدة بدليل أن رغبتها في الحياة طبيعية، وكذلك باعتبارها الجوهر العاقل المدرك لليقين والحقيقة. ولو قلنا بأن هذه النفس فانية أو مائتة، فهي في هذه الحالة ليست نفساً، لأنه عند الموت الفيزيائي تخرج النفس من البدن وتنجو وتحيا بالتالي أبدا .

**دليل الحقيقة الأزلية:**

كما يوجد برهان آخر أساسي أيضا وهو دليل الحقيقة الأزلية، فإنّه يعني احتواء النفس على العناصر الثابتة من معطيات العلم ومناهج الفن، فهي لا تقبل الزوال، طالما أنّ المؤقت لا يحدث الأفكار الأزلية والأبدية. وإذا كانت النفس عند "أوغسطين" ليست إلاّ نفسا حية، وإذا كان العقل لا يمكنه أن يوجد في نفس محرومة من الحياة، وأنّ العقل في الوقت نفسه خالد وغير فان، فإنّ النفس إذن غير فانية (Immortelle). وفي هذه الحالة فإنّ العقل هو تلك الرؤية أو المشاهدة النفسية بفضل ما تعتبره النفس حقيقيا بواسطة وسائلها الخاصة، ودون مساعدة من الجسم. إنه تأمل الحقيقي الذي هو فعل مستقل عن الجسم[[171]](#footnote-171).

ويؤكد "أوغسطين" أنّ كل ما هو ثابت فإنه أبدي، على خلاف ما هو قابل للتغير فإنه آيل للزوال. والنفس جوهر ثابت، وإذا تغيرت فبسبب ضغوطات الجسد وبواسطة السّن والمرض والألم والتعب واللذات، وحينما تكون تحت تأثير انفعالاتها الخاصة كالرغبة والفرح والدراسة. لكن لا شيء يتغير في النفس كذات قائمة بذاتها. إن المنقارية (la cire) التي يتغير لونها الأبيض إلى الأسود، دون أن تتحول إلى شيء آخر، فهي تبقى منقارية - رغم ذلك- لا أكثر ولا أقل. وهي بمثابة الذات الثابتة نفسها التي لا تتغير رغم تحول مظاهرها الخارجية، فالنفس هي النفس[[172]](#footnote-172).

**فلسفة الاخلاق:**

الفضيلة عند القديس "أوغسطين" بالتعريف هي عادة نفسية مطابقة لحال كائن في الطبيعة، وفي العقل. وقد قسّمها إلى أربعة فضائل كبرى:

أ- الإعتدال (La Tempérance): وهو التحكم الدقيق للعقل في الانفعال وفي كل الحركات الأخرى. وأشكالها هي: العفّة (La Continence)، والحلم (La Clémence)، والتواضع (La Modestie).

ب- القوة (La force): تستدعي مجابهة المخاطر وتحمّل المحن والمصائب بعزم. وأشكالها هي: الشهامة (Magnanimité)، والإقدام (Hardisse)، والصبر (La Patience)، والمثابرة (La Persévirance).

ج-العدالة (La Justice): هي عادة نفسية يفرضها الاستعمال الاجتماعي لأجل احترام القوانين والدين والأعراف.

د-الفطنة أو الحصافة (La Prudence): هي معرفة الأشياء الحسنة والسيئة، والتي تبدو غير متمايزة. وهي تتضمن الذاكرة، والعقل، والبصيرة. فتتمكن النفس فيها من استحضار الماضي، وتحليل الحاضر، واستحضار حادثة مستقبلية قبل وقوعها. وعلى الحكيم في نهاية المطاف عند "أوغسطين" أن يبحث عن كل هذه الفضائل لذواتها فقط، دون أي رؤية نفعية.[[173]](#footnote-173)

لكن يجب أن نضع في ذهننا الفضيلة التي تقودنا إلى الحياة السعيدة، فيؤكد "أوغسطين" أنّها حقا ليست شيئا آخر غير حب الله، والتمييز بين الفضائل الأربع، إنّما هو من أجل التمييز بين مختلف صفات ومظاهر هذا الحب، فكل الفضائل تتوحد فيه، ومنه فالفضيلة الأسمى هي الحب الأسمى لله (Le Souverain Amour De Dieu). وما يثبت ذلك أنّ فضيلة الاعتدال، هي الحب الذي يُعطى كله لمن يحب، وفضيلة القوة، هي الحب الذي يقاوم به من أجل من يحب، وفضيلة العدالة، هي الحب الذي لا يظهر إلاّ اتجاه موضوع ما والتغلب على الأشياء الأخرى، مع ضرورة الاستقامة، وفضيلة الفطنة، هي الحب بالبصيرة. لكن هذا الحب الذي تحدثنا عنه، هو حب الله، أي الحكمة السامية أو الخير الأسمى، فالاعتدال هو الحب الذي يحفظ الاستقامة من أجل الله، والقوة هي الحب الذي يتحمل فيه العبد كل شيء من أجل الله، والعدالة هي الحب الذي لا يظهر إلاّ لله، والفطنة هي الحب الذي يميز فيه الإنسان ما يساعده للتوجه نحو الله عمّا يمنعه من ذلك[[174]](#footnote-174).

وهكذا، فلا قيمة لهذه الفضائل لدى "أوغسطين" ولا وجود لها إلاّ من خلال الفضيلة الأم التي هي المحبة، فالمحبة هي رأس كل الفضائل الأخرى، لأنّ المسيحية تهتم بالباطن وبالسريرة وباللّب وليس بالمظهر[[175]](#footnote-175). ومعنى ذلك أنّ الفضائل الأخلاقية -من وجهة نظر "أوغسطين"- ترجع كلها إلى فضيلة عليا واحدة، وهي فضيلة الحب، حب الله، أمّا الفضائل الأخرى فقد أرجعها أيضا إلى الفضيلة الرئيسية التي هي حب الله، ولذلك يرى أنّ الفضائل إذا انقطعت صلتها بالله أصبحت رذائل، وهي تُطلب من أجل الله[[176]](#footnote-176).

**طبيعة الخير:**

الخير الأسمى حسب "أوغسطين" والأعلى من كل شيء هو الله، وبوصفه خير ثابت، فهو أزلي (Éternel)، وخالد غير فان (Immortel). وكل الخيرات الأخرى لا تكون إلاّ بواسطته، لكنّها ليست منه، لأنّ ما هو منه هو ما هو ذاته، لكن الأشياء التي خلقها ليست هي ما هو. فإذا كان هو الثابت فحسب، فكل الأشياء الأخرى متغيرة (Muables)، لأنّه خلقها من اللاشيء. حيث أنّه كلي القدرة هو قادر حتى على إحداث العدم (Le Néant)، أي ما هو غير كائن إطلاقا. لقد خلق الأشياء الخيرة، الكبيرة منها والصغيرة، والسماوية، الأرضية، الروحية والجسمانية، ولكن لأنّه عادل لا يُعادَل بما هو محدث من الأشياء التي خلقها من العدم. ومنه فكل الخيرات الكبيرة والصغيرة وما بينها (الحسن درجات) لا تكون إلاّ بواسطة الله. وكل طبيعة (Nature) بوصفها طبيعة فإنّها خير، ولا وجود لطبيعة ما إلاّ بواسطة الأسمى أو الله الحقيقي (Le Vrai Dieu). وفي هذه الحالة ينبغي أن نفهم بأنّ كل طبيعة هي فكر أو جسم، فهي خير بالطبع[[177]](#footnote-177). يقول القدّيس "أوغسطين": " بما أنّ كل الخيرات، بما فيها غير السامية فإنّها قريبة من الخير الأسمى، وكل الخيرات الأخرى بما فيها الصغيرة جدا، والتي هي بعيدة عنه، لا يمكنها أن تكون إلاّ بواسطة الخير الأسمى ذاته "[[178]](#footnote-178).

**ب- الخير وحرية الإرادة:**

يُعدّ القديس "أوغسطين" من القائلين بحرية الإنسان المطلقة، أي بقدرته على فعل الخير. وهنا لا يميز بين الحرية والإرادة الحرة، بل جعلهما مترادفتين. فبماذا نثبت حرية الاختيار(Le Libre Arbitre)؟ ولماذا منح الله الإنسان هذه الحرية، وهل لولاها لما أمكنه أن يخطئ ؟ وهل هي هبة إلهية؟ يجيب "أوغسطين" بأن الأمر بديهي، إذ لا أحد وهبها لنا غير الله، بما أنه خالقنا، وبواسطة ذلك فقط نفعل الخير مثلما قد نخطئ، فنستحق رحمته وثوابه. وإذا نحن نؤمن بالسلطة قبل كل شيء، فإننا نعرف وبالبداهة وجود حقيقة عليا هي كل ما هو خير صادر عن الله، وكل ما هو عدل فهو خير، فمن العدل أن يكون العقاب للمخطئين والثواب لفاعلي الخير[[179]](#footnote-179) .

يقول "أوغسطين" في تعريفه للإرادة الخيّرة: " والكتاب المقدس اعتاد أن يُسمّي تلك الإرادة الصالحة محبة كما يُسميها كتب القديسين حبًّا. يطلب الرئيس بولس من الشعب أن يختار رئيسا محبا للخير(...) الإرادة المستقيمة هي المحبة الحقة والإرادة الفاسدة هي الحب الشرير... "[[180]](#footnote-180).

وقد برهن القديس "أوغسطين" على عدم تعارض علم الله المسبق وحرية اختيار الإنسان بعمل الإرادة الخيّرة الذي هو إن أردنا كان العمل وإلاّ فلا، فنحن لا نتمنّى إن لم نرد، لنتخذ الضرورة سببا يحملنا على أن نقول من الضروري أن يكون هذا وعلى هذا النحو يكون، فما الداعي إذن إلى الخوف من أن تفقد إرادتنا حرية الاختيار؟ وفي الواقع أن نضع تحت حكم الضرورة حياة الله وعلمه المسبق قائلين: من الضروري أن يحيا الله إلى الأبد ويعرف كل الأشياء بعلم مسبق. إنّه القدير، لأنه يعمل ما يريد ولا يقبل مالا يريد وإلاّ لما كان قدّوسا. وما من شيء يستحيل عليه لأنّه كلي القدرة، فحين نقول أنّه من الضروري أن نريد بحريتنا، نقول حقيقة لا شك فيها، علما بأنّنا لا نخضع اختيارنا الحر إلى الضرورة التي تقضي على حريتنا. إرادتنا ملك لنا، وتعمل ما نعمل بإرادتنا وما لا نعمل لأنّنا نرفض عمله[[181]](#footnote-181).

**الإرادة الخيّرة والنعمة الإلهية:**

هل النعمة[[182]](#footnote-182) الإلهية (La Grace Divine) تتعارض مع القول بإرادة الإنسان الخيّرة الحرّة؟

منذ الخطيئة الأصلية فإن القوى الطبيعية للإرادة الحرة - يرى "أوغسطين"- أنها لا تكفينا للمحافظة على القانون دون النعمة الداخلية للمُخلّص (المسيح)، الذي يقوّي عجز الإنسان ووهنه. فذهب "أوغسطين" يُصّر على الخلاص بواسطة هذه النعمة، لأنّ المسيح جاء فداءً ومخلصا الإنسانية من تلك الخطيئة. والنعمة ها هنا تهدف إلى أن يتجنب الإنسان فعل الشر، وفي المقابل يسعى لفعل الخير، وهي بالتالي لا تتنافى مع قدرة الإنسان وإرادته على الفعل، لا سيما وأنّ الإنسان في حاجة إلى مدد سماوي ومساعدة المسيح في كل أعماله. إنّ النعمة الإلهية في نظر "أوغسطين" ضرورية في كل وقت وفي كل لحظة ولأجل كل عمل نقوم به، وهي التي تمنح القوة للحرية وتساعدها ولا تلغيها ولا تزيلها. وكل ذلك قائم على المغفرة أيضا[[183]](#footnote-183).

صحيح أنه في اللغة الأوغسطينية فقط يبدو لنا أنّ الحرية تتماهى مع النعمة، إذ لا وجود لأي تعارض بينهما، بل على العكس من ذلك، النعمة وحدها تمنح الإنسان حريته، والحرية تسمح لنا أن نفكر في النعمة بمصطلحات الحرية، لأنها هي نفسها تفكير بمصطلحات النعمة. ومنه فالإرادة الحرة لا تصير حرة إلا إذا تحررت بفضل النعمة[[184]](#footnote-184).

**- مسألة الشّر:**

**الشرّ ليس طبيعة:**

يذكر أوغسطين أنّ الخير هو الوجود أمّا الشر فهو العدم، يقول: " وبالنسبة إليك، لا شرّ، ولا أقول بالنسبة إليك وحسب بل إلى كل ما خلقت لأنّه خارج عن هذه الخليقة، لا شيء يستطيع أن يستولي على النظام الذي وضعته لها ويعكّره، عن تنافر أعضائها ينجم الشر، وعن تناسق هذه العناصر فيما بينها وبين سواها ينتج الخير(...) مالا خير فيه لا كيان له، وكل كائن يثبت في الكينونة بمعزل عن الفساد أفضل من غيره لأنّه باق بلا فساد(...) إذن يتساوى الحرمان من الخير مع العدم "[[185]](#footnote-185). الله هو الوجود المحض والأسمى عند "أوغسطين"، فليس له من نقيض إلاّ ما ليس بموجود، وكل ما يوجد في الكون فهو خير، وكل طبيعة خير، وكل خير مصدره هو الله. لذلك فإن اللاّوجود أو العدم هو الشر.

فمعنى الشر عند "أوغسطين" بالتعبير الأنطولوجي هو إعدام الخير أو نقص في الوجود، وعندما يتعلق بالشر الفيزيائي فيعني غياب التوافق بين بعض عناصر الخلق وبعضها الآخر، على أنّ كل عناصر هذا الخلق خيّرة في ذاتها، ويجب علينا تقبل الطبيعة كما هي كائنة، لأنّ الله خلق كل شيء خيّرا. لكنّه قد تتوجه الإرادة إلى أشياء دنيا بدلا من توجهها إلى الله، وهنا ينتج الشر. فالشر ليس له أيُّ وجود، فما هو إلاّ إعدام وسلب للخير[[186]](#footnote-186).

يضيف القدّيس "أوغسطين" أنّ الله قد خلق التناسب أو الكيف (Le Mode)، والصورة (La Forme)، والنظام (L’ ordre)، وأنّ الكائنات التي تتضمن هذه الكمالات أفضل من غيرها، وهي بمثابة الخيرات العامة لهذه الكائنات التي خلقها الله، سواء الروحية أو المادية. وهذا نفسه دليل على أنّ الله أسمى وأعلى وأعظم، لأنّه يتضمن التناسب كلّه، والصورة كلّها، والنظام كله. وفي هذه الحالة كلما كانت هذه الكمالات أكبر، كانت الخيرات كبيرة، وكلما كانت أصغر، كانت الخيرات صغيرة، وإذا انعدمت انعدم معها الخير. وينجم عن ذلك أنّ حضور هذه الصفات هو حضور الطبيعة حضورا كبيرا، وعلى العكس من ذلك فإن غيابها وانعدامها هو زوال لكل طبيعة، لذلك فإنّ كل طبيعة هي خير[[187]](#footnote-187). وحول هذه الفكرة يقول "أوغسطين": " ما الشر إلاّ فساد في تناسب، أو صورة، أو نظام الطبيعة. وكذلك نسمي طبيعة ما سيئة تلك القابلة للفساد، طالما أنّ الطبيعة غير الفاسدة هي خيّرة حقا. لكن الطبيعة الفاسدة بوصفها طبيعة فهي خيّرة، وبوصفها فاسدة فهي سيئة "[[188]](#footnote-188). يلزم عن ذلك أنه كلما فقد الشيء كمالا من الكمالات السابقة أو أكثر قلت خيريته، إلى أن تنعدم فيُسلب الخير ويفسد، وذلك هو معنى الشر. وبهذا نستطيع التمييز بين الأشياء القيّمة أكثر والأشياء الأقل قيمة.

والشر إمّا طبيعي أو أخلاقي. وفيما يتصل بالشر الطبيعي، يلاحظ أنّ الأشياء لو نظر إليها في ذاتها فإنّها خيّرة. فإن قيل: إنّ العالم مسرح للخراب والدمار بفعل العوامل الطبيعية كالزلازل والبراكين والعواصف، فالرّد على هذا هو أنّ الأشياء التي تهدّمت هي في ذواتها خيّرة، ولا بأس أن تحل بعض الأشياء محل بعض، وأنّه لجميل منظر التغير الذي تحدثه هذه العوامل الهدامة. أمّا الشر الأخلاقي فإنّه يرجع إلى حرية الإرادة الإنسانية[[189]](#footnote-189). فهل الشر جوهر (طبيعة)؟ وهل الإرادة وحدها مسؤولة عن فعل الشر؟

يقول "أوغسطين" في نقده للمانوية بأنّ الشر ليس إلاّ فساد (Corruption)، وليس طبيعة، بل هو ضد الطبيعة. والفساد هو شر كل الأشياء التي يمكننا أن نكتشف فيها العدم أو الحرمان (الشر)، ففساد العالم يسمى الجهل، وفساد الحكيم هو اللاّحكمة، وفساد العادل هو اللاّعدل، وفساد الشجاع هو الجبن، وفساد النفس الساكنة هو الجشع والقلق، وفساد الصّحة في الجسم الحي يسمى الألم والمرض، وفساد الجمال هو القبح، وفساد النظام هو اللاّنظام، وفساد الكمال هو النقص والصدع. سيكون صعبا إحصاء كل حالات الفساد واحدة بواحدة. فالفساد لا يعدم إلاّ عندما يُلحق اضطرابا بحالة طبيعية، فهو بطبيعة الحال ليس طبيعة، لكنه ضد الطبيعة. وينجم عن ذلك بداهة أنّه لا طبيعة هي شر[[190]](#footnote-190). وفي هذا الموضوع يقول "أوغسطين": " لا يمكن للشر أن يكون جوهرا، بل فقدان الخير. انطلاقا من الأرض إلى السماء، من المنظور إلى غير المنظور، نجد خيورا أفضل من سواها، غير متساوية فيما بينها، إنّها كلها خيور"[[191]](#footnote-191). ويقول أيضا: " وعليه طالما أنّ الشيء موجود فهو خيّر، وكل موجود خير، والشّر الذي كنت أبحث عن علته ليس جوهرا، إذ لو كان جوهرا لكان خيرا. إمّا أن يكون جوهرا لا يقبل الفساد وبالتالي فهو خير عظيم، أو أن يكون جوهرا قابلا للفساد، وهذا لا يمكن أن يكون، إلاّ إذا كان الجوهر خيّرا "[[192]](#footnote-192). ويعني "أوغسطين" بالجوهر الذي لا يقبل الفساد أو الخير العظيم الله تعالى، الذي هو الخير الأسمى والمطلق، أمّا الجوهر القابل للفساد فهو دلالة على أي كائن خلقه الله باعتباره طبيعة جسمانية أو فكرية. فالخير جوهر أو طبيعة، وفي ذلك فهو وجود، أمّا الشر فهو مجرد عرض نقيض الطبيعة، وفي ذلك فهو عدم ولا وجود. فالشر يزيل خير الطبيعة ويفسده.

وهنا نستخلص الحقيقة الوجودية للخير والشر، فالخير شيء بالفعل، أمّا الشر فلا يمكن أن يعتبر وجودا لأنّه سلب للخير، وهذا يعني أنّ الخير شيء ايجابي لوجود ما، أمّا الشر فهو نقصان أو عدم[[193]](#footnote-193).

**ب- أصل الشرّ:**

ينفي القدّيس "أوغسطين" أن يكون الله مصدرا للشر، فيقول: " الله مصدر الخير وليس مصدرا للشر، هل يعقل أن يكون الرب الإله مصدرا للشر(...) يا مبدع الأشياء الطبيعية ومنظمها ماعدا الخطيئة، طبعا فأنت لها ضابط لا مبدع "[[194]](#footnote-194).

بعد جهد كبير توصل "أوغسطين" إلى الرأي القائل بأنّ حرية الاختيار في ارادتنا هي علّة شرورنا، حيث لم يتوصل إلى إدراك الفكرة بوضوح إلاّ بعد ارتفاعه قليلا إلى النور الإلهي فأدرك أنّه عندما يريد أو لا يريد فهو واثق ثقة مطلقة أنّه هو من يريد أو لا يريد وليس شخصا آخر. ومنذئذ أدرك أنّ أصل الشر كامن في الإنسان، والدليل على ذلك -في نظره- هو العقاب الإلهي العادل الذي ينزله على العبد، واعتبار هذا الأخير مسؤولا عن كل أفعاله[[195]](#footnote-195). فليس للشر عند "أوغسطين" علّة أخرى غير حرية اختيار الإرادة. وفي هذه المسألة يقول "أوغسطين": "... الإرادة إذن هي العلّة الأولى للخطيئة[[196]](#footnote-196) "[[197]](#footnote-197). ومعنى ذلك أنّ الرذيلة يرتكبها الإنسان بإرادته، حينما ينحرف عن الفعل الحسن، والناجمة عن استعمالنا السيئ لحريتنا بتعبير مالبرانش القائل: "... لكن حريتنا هي العلة الحقيقية لأخطائنا[[198]](#footnote-198).

إجمالا، الخطيئة عند "أوغسطين" هي الكلام، أو الفعل، أو الرغبة ضد القانون الأبدي. أليس القانون الإلهي أعلى من الطبيعة، أو هو فوق الطبيعة؟ ألا يبدو من الأوفق أن نعرّف الخطيئة بأنّها تعارض القانون الذي يحكم الطبيعة ويسيطر عليها. وما دامت الطبائع هي طبائع لأنّ الله جعلها كذلك، فإنّ عصيانها، أو انحراف هذه الطبائع عن ماهيتها الخاصة، يعني انتهاك القانون الذي وضعه الله فيها بفعل الخلق، ومن ثمة فإنّ استقامة الفعل البشري تقاس بمدى اتفاقه مع الإرادة الإلهية، أي بطاعته لأوامر الله. والقانون الأبدي لا يعني شيئا آخر سوى عقل الله الذي يضم ويشمل العقل الإنساني، ويعني أيضا وصايا الله. فعصيان العقل هو عصيان الله نفسه، وكل خطيئة هي خرق للقانون الإلهي[[199]](#footnote-199).

 **ج- السعادة:**

بدأ القديس "أوغسطين" حديثه عن السعادة بسؤال: هل يتوق كل الناس إلى السعادة؟ وقد أجاب بأنّه لو قدّر لنا أن نسأل كل الناس -مهما كانت لغتهم- سؤالا واحدا: أترغبون في السعادة؟ لأجابوا دون تردد، نعم. فقد يرفض شخص ما حمل السلاح الذي لا يرفضه غيره لكنهما لا يرفضان إطلاقا الرغبة في الحصول على السعادة[[200]](#footnote-200). ويضيف بعد ذلك أنّ علم الأخلاق هو سبيل السعادة، وهو في اللغة اليونانية (L’éthique) يدرس مسألة الخير الأسمى وبه ترتبط كل أفعالنا وإليه نسعى، حتى إذا حصلنا عليه سُعدنا، وهو الهدف المنشود. على أنّ هذا الخير أصل كل سعادة، أناس يجعلونه مرتبطا بالجسد وآخرون بالروح وغيرهم بالروح والجسد معا. لكن السعي إليه في الجسد هو سعي إليه في الجزء السفلي، والسعي إليه في الروح هو السعي إليه في الجزء الأعلى[[201]](#footnote-201). لكن ما السعادة الحقة؟

**السعادة القصوى:**

إذا كان الخير الأسمى عند "أوغسطين" هو الله، فإنّ السعادة الحقة لا تكون إلاّ في الحصول على هذا الخير الأقصى والتلذذ أو الاستمتاع به، علما أنّ ما يشعرنا بذلك هو الحب وحده، أي حب الله دون غيره حبا حقيقيا، ومن يتصور السعادة غير ذلك فإنّه يتناقض مع الحقيقة الجلّية لكل حكيم. فمن يحيا بحب أسمى الفضائل (فضيلة الفضائل) يدرك السعادة الحقيقية، ومن أنكر ذلك ابتعد عن السعادة وعاش شقيا. وفي هذا يقول "أوغسطين": " على الجميع أن يقبلوا برأي الفلاسقة القائلين إنّ الإنسان السعيد هو من يتمتّع بالله لا كما يتمتّع الإنسان بجسده أو بروحه، ولا كما يتمتّع الروح بالجسد أو بذاته أو كما يتمتّع صديق بصديقه بل كما تتمتّع العين بالنور(...) وحسبنا أن نلاحظ هنا أنّ أفلاطون يضع الخير الأسمى في أن يعيش الإنسان بموجب الفضيلة، ويرى أن هذه الحياة لا يمكن أن تتحقق إلاّ في الإنسان الذي يعرف الله ويقتدي به... "[[202]](#footnote-202).

شدّد "أوغسطين" بعد ذلك على فكرة صوفية محضة وهي الاتحاد بالله الذي ينبع عنه الاستمتاع به، يقول: " الحب يشدّنا إليه لنستريح فيه ونجد الراحة على يده، وهي الغاية القصوى، حيث الكمال وحده يجعلنا نجد السعادة. إنّ ذاك الخير النهيوي، الذي طالما تناقش فيه الفلاسفة، يتحقق في الاتحاد بالله اتحادا روحيا يعطي النفس العاقلة، نوعا ما، خصوبة في الفضيلة ظاهرة. ذاك هو الخير الذي يطلب منّا أن نحبه "[[203]](#footnote-203). فالإنسان صنيعة الله وهو يستمتّع بالسعادة عند رؤية الله. وفي هذه الرؤية وفي ظل تلك الوحدة يشعر الإنسان بالراحة ويخلد للسكينة باتحاده بالله وعشقه له[[204]](#footnote-204).

**السعادة والخيرات الجزئية:**

ينفي "أوغسطين" أن تكون السعادة في اللّذات والخيرات الجزئية، فالسعادة الحقة والخير الأسمى ليسا في لذّات الجسم والحياة، كالثروات والسلطة والمجد والمناصب الرفيعة وملذات الجسد وغيرها من الخيور الحقيرة، والخوف من ضياعها، لأنّها تؤدي إلى الوقوع في الآثام والخطيئة. فيعبث الإنسان بما هو أسمى وأفضل، ويتجاهل أنّه لا ألطف من محبة الله ولا أسلم له من أن يحب حقيقته التي لا أجمل منها ولا أبهى[[205]](#footnote-205).

**مشكلة العالم بين القدم والحدوث:**

يقول أوغسطين:" ها إن السماء والأرض، وقد وجدتا، تهتفان قائلتين:" خُلقنا، خُلقنا،"لأنهما تتغيران وتتبدلان، كل كائن غير مخلوق ليس فيه اليوم شيء لم يكن فيه بالأمس، وإلا لتغير وتبدل. وها انهما تهتفان بأنهما لم توجدا بذاتيهما:" خُلقنا فوُجدنا، وما كنا قبل وجودنا، كأننا صنعنا أنفسنا". أماذاك الصوت الذي به تنطقان فهو هذا المشهد الذي تعرضانه له بجلاء أمامنا"[[206]](#footnote-206). " كل هذا يمجدك يا خالق الكل، وأنت فكيف صنعته؟ اللهم كيف صنعت السماء والأرض؟ طبعا، لا في السماء ولا على الأرض صنعتهما، لا في الجو ولا تحت المياه الداخلة ضمن نطاق السماء والأرض. وأنت لم تصنع الكون في هذا الكون إذ لم يكن مكان ولا أمكن أن يكون قبل أن يُخلق، لم تستعمل يداك شيئا لتكوين السماء والأرض، فمن أين أتتك هذه المادة التي لم تكن تخلقها والتي منها خلقت كل شيء، وأي موجود لا يدين لك بالوجود؟... قلت إذن كلمتك، فكانت الأشياء، وبكلمتك خلقتها"[[207]](#footnote-207)... هل هناك عنصر مادي قبل أن تكون السماء والأرض؟ يجيب أنه لا وجود لعنصر مادي، وكل شيء خلقه الله دون استعمال وسيط ما، والدليل على ذلك أن أي شيء يموت حين يبطل أن يكون بعد أن كان، وأنه يولد حين يكون بينما لم يكن في السابق، كلمة الله أزلي لا يقبل شيئا ولا يخلفه شيئ ويكون بفضله كل ما يأمره بأن يكون[[208]](#footnote-208).

ويعرف الزمن حين نقارن بين ألأزل الثابت والأبدي وبين الزمن فلا وجه للشبه فهما مختلفان كليا لأن الأزل لا يتضمن تتابعا، بل كل شيئ فيه حاضر بآن واحد، في حين أن الزمن منوط فقط بتتابع الحركات فهو في تغير مستمر من ماض إلى مستقبل**[[209]](#footnote-209)**. يقول:" إن الله لكونه الجوهر الأساس، الأسمى وغير القابل للتغيير، أعطى كل ما أخرجه من العدم لا أن يكون على الشكل الأسمى بل أن يكون من هو ذاته، لقد أعطى الطبائع المختلفة نوعا من الكينونة ورتبها على درجات بحسب جوهرها..."[[210]](#footnote-210)

ويؤكد أن هذا الوجود يهب الوجود للموجودات الأخرى لا عن طريق ضرورة صادرة عن طبيعته، وإنما عن طريق إرادته، ومن ثم ينتج أنه رب الأشياء جميعا، وهو سيد ما صنع، كما أننا كذلك سادة لتلك الأشياء التي تخضع لإرادتنا، وتلك المنطقة التي يمارس فيها إرادته والخلق معا منطقة مطلقة، لأنه مادام قد أنتج الأشياء دون مساعدة من فاعل خارجي وحتى دون المادة التي يمارس عليها فعله فهو العلة الكلية الفاعلة للوجود كله، فكل شيء ينتج بإرادة فاعل نحو غاية ما، ومن ثم فليس العالم صادرا صدورا ضروريا أزليا [[211]](#footnote-211).

وقد رجع أوغسطين إلى النظرية البذرية للرواقيين، والأصول البذرية عنده غير محسوسة، أودعها الله طين الأرض على أن يتعهدها بعنايته ويبلغها إلى النضج والظهور فتخرج منها أجيال الأحياء على مر الزمان(النبات والحيوان)، كل جيل ينطوي على أصول الأجيال التالية إلى آخر الدهر، لا متمايزة كأنها جراثيم بمعنى الكلمة، بل بالقوة والعلية تنمو وتظهر كلما صادفتها ظروف ملائمة، على نحو ما يشاهد الآن من تولد بعض النبات والحيوان من الجماد وخاصة من الطين، وهي ليست متولدة عن الجماد بما هو كذلك، بل عن أصول كامنة فيه، وتلك كانت الطريقة لأول ظهور الأحياء[[212]](#footnote-212).

**- مدينة الله:**

يقول أوغسطين: " فحب الذات إلى حد احتقار الله، صنع المدينة الأرضية، وحب الله لحد احتقار الذات صنع المدينة السماوية، إنّ المدينة الأولى تتمجد في ذاتها، أما لثانية فتتمجد في الرب، الأولى تبحث عن مجد مجموعة من البشر، أما الثانية فإنّ الله الشاهد على الضمير الذي هو مجدها الأكبر".[[213]](#footnote-213)

وكل من هذين المستويين يتصارعان ويتصادمان داخل الإنسان، الذي له حرية الإرادة لاختيار طريقه، إمّا أن يتبع أخلاقياته متجها نحو الأعلى، ليكون عضوا في مدينة الله وإمّا أن يتبع أهوائه متجها للأسفل ويبقى أسيرا لشهواته.[[214]](#footnote-214)

يعرف أوغسطين المدينة الأرضية بأنها المدينة التي ترتبط بالأرض وتغترب عن الله، وتسعى لتحقيق السعادة والراحة الدنيوية، دون أي اعتبار للحياة السماوية، إلاّ ما تستطيع أن تؤمنه هذه المدين من قوانين ونظام للحياة الاجتماعية ما هة إلا نظام نسبي بالمقارنة مع النظام الإلهي المطلق، فالمدينة الأرضية متلهفة للتسلط على الشعوب، تسيطر عليها غريزة التسلط، ومن ثم تحدث فيها الانقسامات ويسود فيها الظلم والطغيان،والتمزقات والنزاعات نتيجة الحروب التي تنشب بين رعاياها من أجل السلطة، ومن هنا يكون مآلها الزوال والإنهيار.[[215]](#footnote-215)

والانتصارات التي تحققها المدينة الأرضية هي انتصارات غير دائمة، والأشياء الخيرة التي ترغب في تحقيقها هي خير غير أسمى، وحصولا على تلك الخيور الأدنى قيمة ترغب في سلام أرضي وتحارب في سبيله، وتتوق إلى ذلك السلام بواسطة الحروب الدموية وهو ثمن للنصر الذي تفاخر به، ومن هنا فإنّ السلامالذي تحققه هو سلام مؤقت بالنسبة للسلام الدائم الذي تتميز به المدينة الربّانية، لأنّ من يفضل الخيور الدنيا على ما هي أسمى سيقع حتما في البؤس والشقاء، والعلاقة التي تجمع بين سكان المدينة الأرضية هي علاقة مبطنة بالخبث والرياء، حتى أنّ الحب فيها غير صاف، لذلك فالمدينة الأرضية هي مدينة الأشرار، وهي في خلاف مع الله ومبادئه، إنّها مدينة الشيطان والشعوب الكافرة، وقد بلغت هذه المدينة ذروتها حسب أوغسطين في الإمبراطورية الرومانية.[[216]](#footnote-216)

أما المدينة السماوية فهي مدينة الله يشهد لها الكتاب المقدس، بنا له من سلطة إلاهية، قلدته إياها العناية الإلهية، إنها مدينة تفوق كل ما انجزته سائر الأمم. تتكون من مجموع الناس الإلهيين العابدين للإله الحقيقي الموجود في السماء، وهم أتباع يسوع المسيح، الذين أنعم عليه بنعمة الخلاص من الخطيئة.[[217]](#footnote-217)

وفي مدينة الله تسود العدالة الحقيفية التي تجمع بين مواطنيها، تقوم على التعاون، ويخدم الامراء ورعاياهم بعضهم بعضا في رحاب المحبة، والقيم الدينية، وتشغل الآراء عقولهم بالتفكير من أجل خدمة الجميع.[[218]](#footnote-218) وبالرغم من أن أوغسطين ربط مدين الله بالأرض كذلك إلا أن هذا لا يعني أن جميع الناس أعضاء في مدينة الله، وإنما المنتسبون إليها فقط هم الذين لا يكونون خارج الكنيسة، ومن ثم كان واجب الكنيسة أن تحاول ضم الناس إلى رحابها ، وبالتالي تتقدم نحو تحقيق الحياة السماوية.[[219]](#footnote-219)

يرى أوغسطين أن المدينة الأولى هي مدينة الشيطان بينما الثانية هي مملكة المسيح وليس التاريخ إلا هذه القصة المثيرة للصراع بين المدينتين، والذي سينتهي بانتصار مدينة الله الخالدة والأبدية إذ ليس فيها موت، بينما المدينة الأرضية فليست بخالدة ومآلها الزوال والفناء.**[[220]](#footnote-220)** وتتصف المدينة الأرضية كذلك بالكبرياء وهو شهوة المجد الباطل، بينما تتصف مدينة الله بالتواضح والخضوع لله وطاعته، إذ يرى أوغسطين أن التواضع يرفع قلب الإنسان إلى فوق وذلك بتقوى الله الذي لا يوجد كائن أسمى منه وهذا ما تقول به الكتب المقدسة. وعليه فإن التواضع والكبرياء يدلان على الفرق اللامتناهي بين المدينتين، مدينة المؤمنين ومدينة الأثمة.[[221]](#footnote-221)

يجب أن تكون هنالك وحدة بين الجانب الروحي المتمثل في الكنيسة، والجانب السياسي المتمثل في الدولة، ولما كانت هذه الأخيرة تسعى إلى الخيرات المادية الدنيوية، بينما تجعل الكنيسة تلك الخيور وسائل للعيش وتحقيق الخير الأسمى الذي يتمثل في السعادة الحقة لكل الناس، فإن ذلك يقتضي خضوع الدولة للكنيسة[[222]](#footnote-222).

**مفهوم الدولة:**

هي عند اوغسطين مجموعة عاقلة تتوحد حول ملك مشترك وهادئ لما تحب، وإذا أراد إنسان ان يعرف شعب ما، عليه بكل تأكيد أن يتأمل فيما يحب، ولكن أيّ يكن موضوع حبه، واجتمعت مخلوقات عاقلة دون حيوانات وارتبطت فيما بينها في تملك مشترك وهادئ لما تحب، حق لها شرعا اسم دولة، وتكون الدولة ممتازة إذا كانت المصلحة التي تجمع بين أفرادها شريفة والعكس صحيح، قتجمع بينهم رابطة المحبة ... وقيام الدولة حسب أوهسطين يعتبر نتيجة لانحراف البشر وتردي الإنسان في الخطيئة، الأمر الذي يستلزم قيام هيئة حاكمة تمنع شرور البشر لتستقيم أمور المجتمع[[223]](#footnote-223). فوجود الدولة ضروري وواجب وليست شيئا عرضيا وذلك لتحقيق الأمن والإستقرار والعدالة، فقد ربط مفهوم العدالة ببناء الدول، والدولة العادلة حسبه هي التي تعطي لكل ذي حق حقه، لأن ما يعمل بحق يعمل بعدل، فلاوجود لحقوق إنسانية في الدولة غير العادلة، لأن العدالة منبع كل الحقوق، وتحقيق العدالة الاجتماعية والسياسية لا يكون إلا في الدولة المسيحية، ومن ثم فلا بد من خضوع النظام لأوامر الكنيسة[[224]](#footnote-224).

**القدّيس أنسلم (Saint Anselme):**

**تمهيد:**

عرفت الفلسفة المدرسية (السكولائية) عدة مراحل في تطورها و هي:

1 المدرسية الأولى: تمتد من القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر ومن أهم زعمائها أنسلم جون سكوت إرجين وأبيلارد.

2 المدرسية العليا: خلال القرن الثالث عشر تمتاز بمعرفة كتب أرسطو، و من أهم ممثليها بونافنتور، ألبير الكبير، توما الأكوين ودنس سكوت.

3 المدرسية المتأخرة: بين القرن الرابع عشر والخامس عشر وعرفت نزاعا بين الاسميين والواقفيين ومن ممثليها: وليام الأوكامي وإكهارت.

4 المدرسية الباروكية: خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر وقد عرفت بعض الاتجاهات الصوفية.

5 المدرسية المتحدثة: خلال القرن التاسع عشر، عرفت ظهور التوماوية الحديثة والتي عملت على التوفيق بين التوماوية والفلسفة الحديثة.

**حياته ومؤلفاته:**

ولد القديس أنسلم في إيطاليا بمدينة أوستا Aosté (شمال إيطاليا) سنة 1033 وقد ورث حدة الطباع و الغلظة من الأب وورث الرقة والطيبة المسالمة والإيمان عن الأم وكان يود منذ فترة نضوجه المبكرة أن يكون أحد رجال الدين وبعد ذلك رحل إلى فرنسا حيث بدأت المدارس في هذه الفترة تهتم بإحياء التراث وترجمة الفلسفة اليونانية أي بدأ الاهتمام آنذاك بالعقل والوحي جنبا إلى جنب. فاختار العيش في فرنسا التي مارس فيها الأستاذية كما ترأس دير سانت أتيان وعمره ثلاثون عاما ثم رئيسا للأسافقة حتى وفاته سنة1109 [[225]](#footnote-225).

**أهم مؤلفاته:**

مونولوجيون Monologion أي مناجاة النفس وهو حول ماهية الله، وفيه يتأمل أنسلم الله في نفسه، وهو أكبر مؤلفاته.

بروسلوجيون Proslogion مقال في وجود الله وقد سمي كذلك لأنه يأتي بعد المونولوجون ويظهر أنسلم في هذا الكتاب الفيلسوف العقلي من طراز ديكارت.

الحقيقة، الإرادة الحرة، الإيمان بالتثليت وتجسد الكلمة، سقوط الشيطان، النحو[[226]](#footnote-226).

**العقل والإيمان:**

يعد القديس أنسلم من أوائل المفكرين المسيحيين الذين اعتمدوا على سلطة العقل، وليس معنى ذلك ان العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة بل المصدر الوحيد للبرهان لأن الحدس الأساسي الذي يقوم العقل الصريح برهانا عليه هو حدس ديني قائم على الإيمان، وفي هذه الحالة يشبه أوغسطين من دعاة هذا المنهج "الإيمان باحث عن العقل" أو "آمن كي تعقل" فالبدء بالإيمان وعكوف الإنسان على تأمل ما يدور في نفسه أول اكتشاف للحقيقة[[227]](#footnote-227) .

لقد مر أنسلم بنفس التجربة الشخصية التي مر بها أوغسطين فهو حين يجد أن هناك أثرا رائعا للإيمان على عقل الفيلسوف فإنه لن يضيف بذلك شيئا إلى ما قاله أوغسطين.

يأخذ أنسلم على عاتقه ألا يدافع عن شيء من الحقائق الدينية في كتابه Proslogions ولا ان يثبت شيئا من حقائق الإيمان التي جاء بها الكتاب المقدس بسلطان هذا الكتاب وإنما يعمد إلى التدليل عليها بإقامة البرهان العقلي وحده وبالاستعانة بالنور الطبيعي أو العقل الطبيعي وحده، ولكنا نلاحظ أنه لم يكن يقصد من هذا أن يجعل الأسبقية للتعقل على الإيمان بل على العكس أنه هو الذي حدد بدقة الصيغة الشهيرة لأسبقية أو أولوية الايمان على العقل. ذلك لأن العقل إن هو أراد أن يكون معقولا تماما أي إذا ما أراد أن يشبع نفسه بوصفه عقلا فليس أمامه سوى طريق هو أن يفحص معقولية الإيمان. ومنه فكرة "الإيمان الذي ينشد الفهم او التعقل" ولا شيء يعبر عن فكره بدقة أكثر من هذا العنوان لأنه يريد أن يؤمن لكي يتعقل وهو يدفع بهذه الصيغة إلى نهايتها بحيث تصبح أولوية الإيمان على العقل هي نفسها شيء ما نؤمن به قبل أن نفهمه بل نؤمن به كي نفهمه[[228]](#footnote-228).

فأنسلم يؤمن بقدرة العقل المطلقة على تفهم الايمان بل إنه حاول تفسير العقائد المسيحية التي يراها آباء الكنيسة أسرارا تفوق قدرة العقل تفسيرا عقليا فابان ضرورة التثليث والتجسد وقد أدى به الاعتماد على سلطة العقل وحده إلى نتائج مطابقة للكتاب المقدس ولآباء الكنيسة خاصة للقديس أوغسطين[[229]](#footnote-229) .

لقد عرف عصر أنسلم صراعا بين أنصار الجدل و خصومه فاشتق لنفسه منهجا جديدا وسطا، إذ انه يبدأ بالإيمان ضد أنصار الجدل ويرفض اخضاع الكتب المقدسة لمناهج الجدل، فالإيمان هو المعطى الأول للإنسان، والعقل نفسه يفترض البدء بشيء آخر سواه وهو الإيمان ولا يستطيع أن يفكر في لا شيء. لابد له أن يعقل شيئا ومن ثم فهو عقل للإيمان وقد نص الوحي نفسه على ضرورة التعقل فالإيمان يفترض التعقل. ويعارض أنسلم خصوم الجدل أيضا وذلك لأن البدء بالإيمان لا يحتم أبدا معاداة العقل والوقوف في وجه الجدل فالإيمان يحتاج إلى عقل له كما يحتاج العقل بالتالي إلى إيمان له (عقل الإيمان)[[230]](#footnote-230).

أجل إن العقل في فحص عن معاني العقائد لن يبلغ إلى تمام إدراكها ولكن له أن يذهب في الفحص إلى أبعد حد مستطاع فحيث يتعذر عليه الوصول إلى برهان ضروري قد يهتدي إلى تشابيه تقرب للفهم معنى الثالوث المقدس مثلا، وإلى أسباب ودوافع تفسير ملائمة التجسد وهكذا[[231]](#footnote-231) .

وفي كتابه "لماذا الله إنسان" يعالج أنسلم معتقدي التجسد والفداء. والأسلوب الذي رأيناه يرتسم في المؤلفات السابقة يفرض هنا بضخامة وسطوة جديدتين. وذلك الكتاب حوار بين أنسلم و تلميذه Boson الذي يقوم بدور مزدوج: فهو يتكلم باسم الكفار الذين يهزأون بالإيمان المسيحي، ثم هو أيضا لسان حال المؤمنين الساعين وراء فهم أفضل لإيمانهم، وقيام بوزون بهذا الدور المزدوج لا يقصد منه فقط تفادي الالتجاء إلى ممثل إضافي. إذ بالرغم من أن الكفار يفتشون عن العقل لأنهم لا يؤمنون فإننا نفتش عنه لأننا نؤمن فإننا جميعا نفتش عن الشيء الواحد عينه وبالذات[[232]](#footnote-232).

**براهين وجود الله:**

يعلن أنسلم في مقدمة كتابه "مونولوجيوم" أنه تلميذ أوغسطين أو انه لم يقل شيئا إلا وقد أخذه عنه وفي هذا الكتاب يورد ثلاثة أدلة على وجود الله مأخوذة من الجهات التي تتشابه فيها الأشياء ويتفاوت اشتراكها فيها فتؤدي بنا كل منها إلى علة أولى من جنسها[[233]](#footnote-233) .

1- البرهان القائم على فكرة الخير، وفيها يرى أنسلم أن الناس يعشقون الخير، والكائنات تصبو إلى تحقيقه إلا أن مقدار الخير يختلف بين الناس و كل خير لابد له من علة. فهل هناك علل مختلفة لكل خير أم أن ثمة علة واحدة لجميع أنواع الخير؟ لابد أن يكون مرجعه وجود خير أسمى أو مطلق وهذا الخير المطلق أسمى من جميع أنواع الخير، ذلك لأنه لابد من التفرقة بين ما هو خير بذاته وما هو خير بغيره. ومن الواجب أن يكون ما هو خير بذاته أشرف مما هو خير بغيره وهو أسمى درجة من الوجود وهو الكائن الأعظم والوجود الأكبر وهو الله[[234]](#footnote-234) .

تتفاوت الموجودات إذن في الخير والعدل والجمال وغيرها من الصفات وهذا الاختلاف يرجع إلى علة واحدة هي الخير الأسمى والجمال الأسمى[[235]](#footnote-235).

2 - البرهان القائم على فكرة الوجود، إذ تشترك جميع الأشياء في كمال عام تام وهو الوجود، ولكل موجود علة، ذلك لأن الأشياء ممكنة وليست واجبة أما الواجب فهو وحده الذي يمكن أن يعد بلا علة. ولكن العلة لجميع هذه الموجودات موجود واحد أول وهو الله (البرهان عن طريق الواجب والممكن)[[236]](#footnote-236).

فكل ما هو موجود إما أنه موجود من خلال شيء آخر او من خلال ذاته أي خلال علة واحدة للوجود كله و ليس ثمة من وجود خارج كل الأشياء سوى الكائن الأعلى، فهو المثل الأعلى والأسمى والأعظم لكل ما هو موجود[[237]](#footnote-237).

3 - البرهان القائم على الماهية أو فكرة الكمال في الكائنات، إذ انه من المسلم به أن بين الماهيات تفاوتا أيضا فكلنا يرى أن الفرس أرقى من الشجرة وأن الإنسان أرقى من الفرس[[238]](#footnote-238). فبعض الكائنات أكمل من بعض فليس من شك أن الإنسان أكمل من الحيوان، وإن لم يسلم الإنسان بهذا لما استحق أن يكون إنسانا والمسألة هي: هل ترتفع درجات الكمال إلى غير نهاية أم توقف عند حد م؟ أم توجد كائنات متعددة كاملة بذاتها؟ إذا قلنا إن درجات الكمال ترتفع إلى غير نهاية لوقعنا في تناقض أو على الأقل نرى من المستحيل أن تكون الكائنات غير متناهية في الكمال وصولا إلى شيء أكبر كمال من كل هذه الكمالات فلابد إذن من وجود كمال أعلى هو الكمال الأول. وهذا البرهان يقوم على فكرة التصاعد في الكمال داخل دائرة محدودة من الكائنات المتصاعدة في الكمال.[[239]](#footnote-239)

4- وهو البرهان المعروف عبر تاريخ الفلسفة كله بأن القديس أنسلم هو مبدعه أي مبدع الدليل الأنطولوجي على وجود الله و قيمة هذا الاستدلال (الحجة) من عصر إلى عصر هي انقسام الفلاسفة المؤرخين حول معناه الأصيل وقد أسس أنسلم يقينه على مبادئ إيمانية بالدرجة الاولى[[240]](#footnote-240). ثم إن رأى أنسلم أنه لا بد من برهان فوق البراهين كلها، برهان واحد يستطيع أن يقتنع به كل إنسان وهو برهان قبلي وهذا هو البرهان الوجودي المشهور الذي نجده بعد ذلك عند ديكارت .

يقوم هذا البرهان على أنه لدى كل إنسان فكرة عن وجود لا يمكن أن يتصور موجودا اكمل منه. هذه حقيقة إيمانية يقدمها لنا الإيمان ويجعلنا نؤمن بها... وحينما نقول لإنسان : الكائن الذي لا يمكن ان يتصور أكمل منه نجده يفهم عنّا هذا الكلام بعقله. ومعنى هذا أن مثل هذا الكائن موجود على الأقل في الذهن إن لم يكن موجودا في الخارج. وقد يمكن ان نتصوره موجدا في الذهن فحسب دون أن نتصوره موجودا في الخارج كذلك. وذلك مثل الفنان الذي يتصور في ذهنه أولا اللوحة التي سيرسمها، و في أثناء تصوره لها يعلم أنها موجودة في ذهنه فقط دون أن تكون موجودة في الخارج. ولكن إذا حققها الخارج فهو يعلم لها وجودين: وجودا ذهنيا وآخر خارجيا. فإن قلنا عن كائن أنه موجود في الخارج إلى جانب وجوده في الذهن فإن هذا القول يضيف إلى الكائن صفة كمال أكبر، فإذا نظرنا غلى الفكرة التي في ذهننا عن الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكبر منه وجدنا أننا إذا قلنا أنه موجود في الذهن فحسب لكان هذا الكائن أقل كمالا من كائن آخر موجود في الذهن والخارج. ومعنى هذا وجود كائن أكمل من أكبر كائن يمكن ان يتصور، وهذا خلف. إذن فالكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه لا بد أن يوجد في الخارج أيضا فلا نستطيع أن نتصور أعظم منه يوجد في الذهن وفي الواقع على السواء و هو الله[[241]](#footnote-241).

**في أنه لا يمكن التفكير في أن الله غير موجود، فالله موجود حقا حتى أننا لا يمكننا ان نفكر في أنه غير موجود:**

وبتطرقه لاحقا لنفس المسألة يصرّ القديس "أنسلم" مثل "أوغسطين" على ضرورة الإيمان بوجود الله، وبأنه وحده موجود وأنه هو الذي يوجد يقول: " وحدك إذن، ربي، موجود، وأنت الذي يوجد. والحق أن الذي يوجد كلية خلاف ما يوجد في أجزائه، والذي يوجد فيه شيء قابل للحركة لا يوجد وجودا كاملا. والذي بدأ من العدم، ويمكن التفكير فيه غير موجود، لأنّه إن لم يعتمد في وجوده على غيره يصبح عدما من جديد(...) لا تحتاج لشيء، وكل الأشياء تحتاج إليك في وجودها وسعادتها "[[242]](#footnote-242).

إذ أننا لا يمكن ان نتصور شيئا لا يمكن تصوره غير موجود، وهذا أعظم من تصور شيء غير موجود، وإذا أمكننا أن نتصور ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه غير موجود، لا يكون ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ما لا نتسطيع أن نتصور أعظم منه... وهذا تناقض. إذن ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه موجودا حقا، ولا يمكننا تصوره غير موجود وهذا الموجود هو الله. والحق أنه إذا استطاع أي ذهن أن يتصور أفضل من الله فإنه يعلي قدر الخلق على قدر الخالق بل ويُحّكم الخلق في الخالق وهذا عين التناقض يقول :" فأنت وحدك موجود حقا بل أعلى مراتب الموجودات لأن كل ما دونك لا يوجد وجودا حقا ومن ثم فهو في مرتبة أقل منك، فكيف حدّثت الأحمق نفسه بأن الله غير موجود إذا كان واضحا للنفس الناطقة أنك أكثر الموجودات وجودا ؟ كيف حدثّته نفسه بذلك ؟ ألا أنه لغبي أحمق؟"[[243]](#footnote-243)

- في أنه أعظم مما نتصور: " والخلاصة فأنت ربي لست ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه فحسب بل أنك أيضا أعظم مما نستطيع أن نتصوره، و إذا كان من الممكن حقيقة تصور مثل هذا الموجود فمن الممكن أيضا -إن لم تكن انت هذا الموجود- تصور أعظم منك وهذا محال[[244]](#footnote-244).

فالقديس أنسلم من بين القائلين بالدليل الأنطولوجي، إذ يزعم أننا لا نستطيع أن نتكلم عن وجود الله إلا إذا عرفنا أولا ماهيته، وبالتالي فاسم الله يدل على موجود لا نستطيع أن نتصور ما هو أعظم منه، فيلزم عن ذلك أن الله موجود. وهؤلاء هم الذين يقولون أيضا أنه لما كان وجود الله هو ماهيته، فإن وضع ماهية الله معناه وصفه موجودا، لكن بعضهم الآخر تأخذه الريبة في قوى العقل، ويرى أنه لا سبيل إلى البلوغ لا إلى ماهية الله ولا حتى إلى دلالة اسم الله، ومنه فكل برهنة على وجوده مستحيلة([[245]](#footnote-245)).

**صفات الله:**

يفرق القديس انسلم بين نوعين من الوجود الوجود بالذات والوجود بالغير. والموجود بذاته هو وحده الله، وتكون فيه الماهية عين الوجود والوجود عين الماهية أما الموجود بغيره فماهيته غير وجوده[[246]](#footnote-246).

يقول :" فلا توجد فيك أجزاء ولا كثرة بل أنت واحد مماثل لنفسك، ولا يوجد شيء من نفسك مخالف لك، بل أنت الوحدة نفسها التي لا يمكن تقسيمها بالفكر، فالحياة والحكمة والصفات الاخرى ليست أجزاء منك بل كلها شيء واحد، وكل صفة منها هي أنت كله بجميع صفاتك، فأنت لا تتجزأ وخلودك الذي هو انت ليس موجودا في شيء غيرك وليس جزءا منك أو من خلودك بل أنت في كل مكان بكليتك و خلودك في كل زمان بكليته[[247]](#footnote-247).

وهنا نرى أنسلم يحمل حملة عنيفة على مذهب سكوت أربجين الذي قال أن الله هو الكل (وحدة الوجود) فإذا كان الله قد صنع الأشياء من مادة سابقة فإن هذه المادة ستكون والله شيئا واحدا. فلا بد من الرجوع إلى الفرض القائل بالخلق من العدم أي أن الله يأتي بوجود لم يكن موجودا من قبل، فوجود العالم إنما وجد من قبل في إرادة الله وفي علم الله وذلك عن طريق الكلمة أي أوامره و نواهييه[[248]](#footnote-248).

فالعدل حين يطلق على الإنسان فمعنى ذلك أن للإنسان صفة العدل(فعل الملك)، أما بالنسبة إلى الله فيقال إن الله هو هو العدل. وقولنا: هو هو للدلالة على الوجود(صفة وجودية)، كما أن صفات الله مطلقة وليست بالنسبة إلى صفات الموجودات بل تقال مطلقا وبذاتها وبصورة الكمال، وعند توافر هذه الصفات وجدناها ترجع إلى سبع صفات هي: الحياة، القدرة، العلم، الحق، العدل، البقاء، الخير. وهي الماهية و الوجود[[249]](#footnote-249).

**مشكلة الكليات:**

يرى أنسلم أن المشكلة ليست منطقية فحسب بل لاهوتية كذلك، فإذا لم يعتقد المرء أن أفراد الانسانية المتعددين يكونون إنسانا واحدا لن يؤمن تبعا لهذا بوجود ثلاثة أقانيم في الله الواحد أي أن القول بمذهب الاسميين يستدعي إنكار الثالوث ويستدعي بالتالي إنكار أساس ومكون رئيسي من أسس المسيحية. فالوجود الحقيقي نظره هو وجود الأنواع والاجناس أو الماهيات والكليات. فوجود سقراط الحقيقي هو وجود الإنسانية، وكل من الجنس والنوع موجود بأكمله في كل فرد. ويعجب أنسلم من القول بعدم استطاعة الإنسان الجمع بين اللون وبين الفرس في كائن واحد، لذلك يمكن أن نجمع بين الأفراد في نوع واحد، على أساس هذا الموقف من الكليات أقام برهانه الوجودي، لأن الحجة الوجودية تقوم على أن الوجود الذهني هو وجود حقيقي ونسبة الكمال في الذهن هي نسبة الكمال في الواقع فإن لم يقل الإنسان إن للكليات وجودا في الخارج لم يستطع أن يعترف بالحجة التي أدلى بها أنسلم[[250]](#footnote-250).

**القدّيس توما الأكويني(Saint Thomas d’Aquin (1225-1274م)):**

**حياته ومؤلفاته:**

ولد (الفقيه الملائكي) بنابولي جنوب إيطاليا، دخل رهبنة الدومنيكيين، وأرسل إلى باريس حيث تتلمذ لألبرت الأكبر ثلاث سنين. رجع إلى إيطاليا ليعلم في البلاط البابوي، لكنه سرعان ما رجع إلى باريس[[251]](#footnote-251). وحين وصوله استكمل دراسته اللاهوتية ثم بدأ يدرس بجامعتها. وشغلت مهنة التدريس الاثنى عشر سنة الأخيرة من حياته، أي من 1252إلى1274. وقد أسس بين1272-1274 مركزا دراسيا لطائفته في قلب جامعة نابولي مواصلا فيها التدريس حتى وفاته[[252]](#footnote-252). وكان فيلسوفا أرسطيا حيث جعل أرسطو مسيحيا أو يكاد.

 ومن أهم **مؤلفاته:**

معظم مؤلفاته الفلسفية كانت شروحا لكتب أرسطو: "شرح الميتافيزيقا"، "شرح الطبيعة"، "شرح الأخلاق النيقوماخية"...وإلى جانبها هناك كتب أخرى فلسفية: "في وحدة العقل ضد الرشديين"، "الوجود والماهية"...أما أهم المؤلفات اللاهوتية :"الخلاصة اللاهوتية"، "الخلاصة ضد الوثنيين"...وهي كتب لاهوتية وفلسفية معا[[253]](#footnote-253).

**العقل والنقل:**

تناول الأكويني مسألة العلاقة بين العقل والنقل ، فما هي معالم التوفيق بينهما ؟ وما هو الأساس الأول للحقيقة: هل هو العقل (الفلسفة) أم الدين (النقل)؟

يبدأ الأكويني هذه المسألة بإثارة سؤال جوهري وهو: هل التعليم المقدس استدلالي؟ أو هل العقائد الإيمانية تقبل البرهان بواسطة العقل؟

 (Boethius (470-535م)). وإن كان استدلالا عقليا فليس ذلك لائقا بغايته، إذ أكّد غريغوريوس بأن الإيمان إذا أُثبت بالعقل الإنساني خلا عن استحقاق الثواب([[254]](#footnote-254)).

ويعتبر ألبرت الأكبر (Albertus Magnus (1206-1270م)) من بين الفلاسفة الذين ينتقدهم الأكويني، إذ يرى هذا المفكر في كتاب "الميتافيزيقا" بأن النظريات اللاهوتية لا تشترك مع النظريات الفلسفية في أي مبدأ من المبادئ. فاللاهوت (Théologie) قائم بالفعل على الوحي، وعلى الإلهام لا على العقل. فلا يمكننا في الفلسفة أن نناقش المسائل اللاهوتية. إن الفيلسوف يعالج موضوع الله باستعمال البرهان العقلي، أما اللاهوت المقدس فإنه يعالج نفس الموضوع ولكن بالاعتماد على الوحي فحسب، وهذا يعني طبعا وجوب الفصل بينهما، لأن مصدر الحقيقة بالدرجة الأولى هو الوحي أو الدّين([[255]](#footnote-255)).

 لكن يعارض القديس توما الأكويني ذلك، مستشهدا في بداية الأمر بالكلام الصادق المختص بالتعليم لكي يقدر أن يعظ بالتعليم الصحيح ويُحاجّ المناقضين. فالتعليم المقدس أي الدين الذي أساسه الوحي لا يبحث عن الأدلة لإثبات مبادئه، أي العقائد الإيمانية، بل ينتقل من هذه المبادئ من أجل إثبات أمور أخرى، ومنه فإن التعليم المقدّس وهو العلم الأعلى باعتباره علما إلهيا، يناظر بالاستدلال من يجحد مبادئه كأن يناظر المبتدعين بآي الكتاب المقدسّ، ويناظر أيضا غير المؤمن بالوحي الإلهي بواسطة نقض ما يورده من الحجج المضادة للإيمان. وكأن العقل في هذا المقام يكون دوره البرهاني في الرّد على استدلالات المبتدعين وغير المؤمنين، وذلك غير ممكن إلا بالرجوع إلى الوحي ذاته. لأن الدّين أو الوحي هو الذي يقدم للعقل المبادئ والمنطلقات الأولية للاستدلال([[256]](#footnote-256)). فإن الحجج المتناقضة مع عقلنا تمنعنا من الوصول إلى الحقيقة، فوضع فينا الله مبادئ لدحضها، لأن هذه الحجج التي هي ضد تعليم الإيمان (التعليم المقدّس) لا تنبع من العقل الطبيعي والسّليم، بل هي مجرد سفسطة. فيقوم العقل السّليم بتفنيد كل البراهين التي تتعارض مع الوحي([[257]](#footnote-257)).

إنّ العلم باللاهوت يتسع إذن لبعض الأساليب الفلسفية، لا بمعنى أنه يحتاج إليها، بل ليزيد في إبراز ما تعالجه هذه العلوم ذاتها، لأن علم اللاّهوت لا يأخذ مبادئه من العلوم الأخرى بل من الوحي الإلهي مباشرة، فيسخّر العلوم الأخرى له على أنها دونه مقاما، وهي خادمته، مثلما أن المهندسين المعماريين يسخّرون عُمّالهم، والسلطة المدنية تسخّر جيش البلاد. لأن موضوع علم اللاهوت هو الله نفسه. فهو علم لا يرضى بنتيجة يتحصّلها من العلوم الإنسانية إلا بعد أن يحكم فيها على ضوء الوحي. لذا فالإيمان القائم على الوحي أو الدّين أعلى مرتبة من الفلسفة([[258]](#footnote-258)). ولكن هل ذلك يعني وجود تناقض بينهما؟

إنّ جواب الأكويني على ذلك يكون ببيان الصلة بين العقل والإيمان، وذلك بتحديد موضوع الفلسفة أو الحكمة وهو الحقيقة أو علة العلل، ويبدو أن العقل يمكنه تحقيق هذه الغاية، لكنه لا يستطيع بمفرده أن يبلغ كل الحقائق الدينية، لذا يجب أن يأتي بعد ذلك الوحي من أجل حقائق أخرى خارجة عن نطاق العقل، مادام العقل وحده لا يكفي لبلوغ الحقيقة الصّرفة وهي الله لأنه روح محض. أما العقل المركب من هيولى وصورة أو قوة وفعل فلا يستطيع أن يدرك الأشياء إلاّ ابتداء من المحسوس، فالعقل الطبيعي قادر على إثبات وجود الله والخلود مثلا، ولكنه غير قادر على إثبات الثالوث المقدّس، والقيامة، وفكرة التجسّد وغيرها([[259]](#footnote-259)). «وأما ذلك اليوم وتلك الساعة فلا يعلم بهما أحد... »([[260]](#footnote-260)) .

فهناك أمور تبعد تماما عن متناول العقل، ولا سبيل إلى إدراكها إلاّ بتوجيه من الوحي، كالبعث، والميعاد المسيحي، وعلى ذلك فبقدر ما تكون مبادئ العقيدة قابلة للمعالجة العقلية، يمكن إجراء حوار عقلي مع غير المؤمنين، أما فيما عدا ذلك فالوحي هو الوسيلة الوحيدة التي تؤدي بنا إلى رؤية النّور. على أن الأكويني لا يضع مصدري المعرفة هذين في نهاية المطاف، على قدم المساواة، لأن الإيمان لازم قبل السير في طريق المعرفة العقلية، فلابد أن يؤمن الناس قبل أي استدلال عقلي، ذلك لأنه على الرغم من أن حقائق العقل مستقلة، فإن مسألة السعي إليها هي في ذاتها مسألة وحي أو نقل.

إنّ المؤمن لا يمكنه أن يرضى بهذه الثنائية أو يوافق عليها، لأنه يعلم أنّ مصدر حقائق العقل وحقائق الوحي هو نفس الإله الخالق، هذا على الرغم من الاختلافات الواضحة بين المجالين، حيث يبيّن الإنسان المسيحي التباين القائم بين موضوعية العلوم وذاتية الإيمان، وبين عالمية العلم وعدم تواصلية تلك السّريرة الخاصة بالإيمان، وبين يقين التجربة وشهادة الشعور المشترك([[261]](#footnote-261)).

 فثم حقائق فلسفية متاحة للعقل البشري إذ بمقدوره أن يبرهن على بعض جوانب العقيدة، وثمة حقائق إيمانية تجاوز قدرته. على أنّ الاستدلال في مضمار الإيمان يبقى ممكنا رغم ذلك، لأن أساس الاستدلال كله في استنباط النتائج من حقائق الإيمان المنزّلة منزلة المقدمات (المبادئ)، بدون أية محاولة للبرهان على هذه الحقائق نفسها، وعلى هذا النحو يمكن مثلا البرهان على ضرورة النعمة الإلهية بحجة أنه لولاها لكان مصير الإنسان الخارق للطبيعة بحكم المستحيل، ولكن لا مناص أوّلا أن يتكشف لنا وجود هذا المصير بالوحي. هذا التصور يشتقه الأكويني من نظريته في المعرفة التي أخذها عن أرسطو-مثلما سنوضّح ذلك في مسألة المعرفة- والمتمثلة في كون العقل البشري لا يمكنه أن يبلغ إلى إدراك جوهر الله بالذات، مادامت معرفة عقلنا تبدأ بالحس الذي لا يمكنه أن يقود عقلنا إلى كنه هذا الجوهر. ولكن لا يعني ذلك أن العقل والإيمان متناقضان لأن الحقيقة لا يمكن أن تكون مناقضة للحقيقة. ولكن بما أنّ العقل البشري هزيل، وبما أنّ عقل أعظم الفلاسفة إذا قيس إلى عقل ملاك ما أخفض بكثير من عقل الفلاح البسيط إذا قيس إلى عقل ذلك الفيلسوف. فيلزم عن ذلك أنه متى بدت حقيقة عقلية ما وكأنها تتعارض مع حقيقة إيمانية، فلنا أن نكون على ثقة بالإيمان والوحي([[262]](#footnote-262)). ويلزم عن ذلك أن الأكويني قد حصر دور العقل في تبرير بعض العقائد الإيمانية دون غيرها، وهذا التبرير يتوقف على مدى صلته بمبادئ تلك العقائد ذاتها. فيرى بأنه وإن لم يكن لأدلة العقل الإنساني محلّ في إثبات العقائد الإيمانية إلاّ أن هذا التعليم يُستدل مع ذلك من العقائد الإيمانية على غيرها، فمهما كان الاستدلال عقليا يجب مع ذلك أن تكون منطلقاته الجوهرية دينية أو إيمانية([[263]](#footnote-263)).

ومن أجل توضيح هذه العلاقة بين العقل والنقل يقول الأكويني: «التعليم المقدس قد يستخدم العقل الإنساني لكن ليس لإثبات الإيمان... بل لإيضاح ما يورد فيه ممّا سوى الإيمان. لأنّه لمّا كانت النعمة لا تنسخ الطبيعة بل تكملها، وجب أن يخدم العقل الطبيعي الإيمان، كما أن ميل الإرادة الطبيعي ينقاد للمحبة...ولذلك ما يستشهد التعليم المقدّس بأقوال الفلاسفة أيضا فيما قدروا على إدراكه بالفطرة الطبيعية»([[264]](#footnote-264)). فإذا كان الدّين في حاجة إلى توضيح وشرح مبادئه بواسطة العقل الإنساني، فإنّه يحتاج إلى عمل الفيلسوف باعتبار الفلسفة خادم الدّين. حيث أسرار الوحي التي تتجاوز قوة العقل يتم شرح مضمونها لتبريره، وما يميز الاستعداد الفطري للفيلسوف يعتمد عليه في ذلك.

وفي ذلك يرى الأكويني أن الوصول إلى معرفة الله يكون بالدّرجة الأولى عن طريق الوحي، لأن الإنسان لا يمكنه بلوغ السّعادة أو مشاهدة الله إلاّ بواسطة التّعلم من الله، وهو علم يحصل تدريجيا حسب مقتضى طباع الإنسان. وكل متعلم يجب أن يصدّق بأنه يبلغ العلم الكامل، ولبلوغ كمال المشاهدة القائمة بها السعادة يجب أن يصدّق الله تصديق التلميذ لمعلمه، فإذا كان الإنسان يقبل المبادئ بنور ملكته العقلية الطبيعية، فإنّه إذا كان فاضلا سوف يحكم بملكة الفضيلة حكما مستقيما على ما يلائم تلك الفضيلة، وعلى هذا النحو يذعن للأمور الإيمانية بنور الإيمان الصّادر من الله لا لما يناقضها([[265]](#footnote-265)).

فكل ما عدا المعنى الحرفي لا يُعتمد عليه، وأنه لا شيء من تلك المعاني الأخرى إلا وهو موجود بوضوح في المعنى الحرفي الذي ينبغي الاعتماد عليه دائما. فالمعنى الحرفي تقوم عليه كل المعاني الأخرى. وعليه فالأكويني يرفض التفسير أو التأويل المجازي المأثور. فإنّ من الحق أنه إذا كان يستبعد التآويل المجازية لأنها لا تتفق وسياق النص ومحتواه، فإنه يقبلها غالبا وكثيرا، على أنه يميزها دائما بعناية عن التأويل الحرفي([[266]](#footnote-266)).

**العقل والمعرفـة:**

اهتم الأكويني بنظرية المعرفة، وذلك على غرار فلاسفة العصور الوسطى، فتناول مجالها ومصدرها ومعيار صحتها. وهي مشكلة تتضمن سؤالين أساسيين متميزين ومرتبطين مع ذلك ارتباطا وثيقا: يتعلق الأول بالموضوع الطبيعي للمعرفة. فما هي فئة الموجودات التي تندرج مباشرة أمام فكرنا، أو التي تكون في متناول عقلنا؟ والسؤال الثاني يتصل بالموضوع الكافي أو الملائم للمعرفة. فهل يكفي ما نعرفه معرفة طبيعية لكي يشبع ويكفي قدرتنا العقلية؟

**- تعريف العقل:** عموما هو قوة أو ملكة إنسانية روحية، وظيفتها الفهم والإدراك.

**- العقل ملكة روحية:**

واضح بأن الإنسان بإمكانه أن يدرك بواسطة العقل طبائع الأجسام، وما كان قادرا على إدراك بعض الأشياء (العقل) فيجب ألا يكون شيء منها حاصلا في طبيعته وإلا لمنع من إدراك ما سواه. ويمكن تشبيه ذلك بلسان المريض الممرور الذي لا يستحلي شيئا بل يستمر كل شيء.

فالعقل ملكة روحية وظيفتها الفهم([[267]](#footnote-267)). إذ يمكنه إدراك الأجسام، فلوكان للمبدأ العقلي طبيعة جسم ما لامتنع عليه إدراك جميع الأجسام،

يميز الأكويني بين نفوس ثلاث وهي: النفس النباتية، والحيوانية، والإنسانية أو العاقلة، وهذه الأخيرة من جنس آخر، فهو يميل إلى تفسير مذهب أرسطو في النفس على نحو يتفق مع القول بروحانيتها، وهي جوهر قائم بذاته، أو جوهر مستقل رغم أنها صورة للبدن حلت فيه لحكمة إلهية، وهي إلى جانب ذلك ذات روحية غير جسمية([[268]](#footnote-268)). وهكذا، فان العقل عند الأكويني ملكة روحية لا تتأثر بالعامل الفيزيقي، ولكن هل يعني ذلك أنه لا يتأثر بفناء الجسم ؟ وهل خلوده ناتج عن روحانيته ؟

**خلود العقل:**

النفوس البشرية قد أوتيت من الجودة الإلهية كونها عقلية وذات حياة جوهرية غير فانية. ثم يؤكد بعدها أنه من الضروري القول بأن العقل غير فاسد، حيث يفسد الشيء وذلك على ضربين بالذات وبالعرض، ويستحيل أن شيئا قائما بذاته يتكون أو يفسد بالعرض أي بتكون شيء آخر أو فساده، فان شيئا يحدث له التكون والفساد كما يحدث له الوجود الذي يستفيد بالكون ويفقده بالفساد، فما يحصل له الوجود بالذات لا يمكن أن يتكون أو يفسد إلا بالذات، أما ما ليس قائما بنفسه كالعوارض والصور المادية فيقال أنه يتكون أو يفسد بتكون المركبات وفسادها، فالنفوس البهيمية مثلا ليست قائمة بأنفسها، بل ذلك خاص بالنفس الإنسانية فحسب، ومن ثم كانت النفوس البهيمية قابلة للفساد أو الفناء بفساد و فناء أجسادها. أما النفس الإنسانية العاقلة فيستحيل عليها الفساد إلا إذا فسدت بالذات وهو مستحيل عليها وعلى كل ما هو قائم بذاته باعتباره صورة محضة. فالوجود يلائم الصورة بالذات لكونها فعلا، ولهذا تستفيد المادة من الوجود بالفعل بقبولها الصورة، ثم تتعرض هذه المادة إلى الفساد بانفكاك الصورة عنها، بينما يستحيل أن تنفك الصورة عن نفسها، وبالتالي يستحيل أن تكون الصورة القائمة بذاتها قابلة للفساد. أما بالنسبة للتعقل بمساعدة الخيال فهو فعل خاص بالنفس عند اتصالها بالبدن، وأما بعد مفارقتها البدن فلها حال آخر من التعقل وذلك على غرار سائر الجواهر المفارقة([[269]](#footnote-269)).

أما الدليل الثاني فهو ما نلاحظه في قول الأكويني: «كل شيء يشتاق الوجود طبعا على حسب حاله، والشوق في المدركات يتبع الإدراك، فالحس ليس يدرك إلا معينا أينا وآنا والعقل يدرك الوجود مطلقا وباعتبار كل زمان، فإذاً كل عاقل فإنه يشتاق بطبعه الوجود دائما، والشوق الطبيعي لا يجوز أن يذهب سُدّى، فإذاً كل جوهر عقلي فهو مُنزّه عن الفساد»([[270]](#footnote-270)).

**أنواع العقل**:

لقد اهتم الفلاسفة منذ القدم بتحديد وظائف العقل وذلك من خلال إبراز أنواعها. وكان القديس توما الأكويني واحدا من هؤلاء المفكرين، مستعملا مفاهيم أرسطية محضة في تمييزه بين أقسام العقل، وذلك على غرار التقسيم الأرسطي. فما هي أنواع العقل عنده، وما العلاقة بينها؟

**1- العقل الممكن:**

ويسمى أيضا بالعقل المادي أو الهيولاني. حيث يبدو للبعض في نظر الأكويني أن العقل الممكن يستقبل جميع أصناف الأشياء المحسوسة، إنه القوة بالنسبة لها، فهو مثل حدقة العين التي تستقبل كل أصناف الألوان وهي مجردة عن اللون نفسه. وهذا ما يحدث بنفس الشكل للعقل الممكن مادام أنه يملك بعض الصور عن طبيعة الأشياء المحسوسة. وهنا يجب أن يكون إما مختلط بالجسم أو صورة له. إذا كان صورة لجسم مادي فإن قابلية تأثره تكون مثلما هو الشأن لدى المادة الأولية، حيث لا يستقبل شيئا خارج مادته. وهذه المادة الأولية تستقبل الصور الجزئية أو الفردية، لذلك فإن العقل الممكن لا يستقبل الصور إلا بوصفها جزئية مادام الجزئي موجود داخل المادة، لذا لا يمكنه معرفة الكليات. كما أن المادة الأولية غير قادرة على معرفة الصور التي تستقبلها. فإن قابلية التأثر لدى العقل الممكن والمادة الأولية هي نفسها، فهو ليس قادرا على معرفة الصور أصلا، ولكن هذه الأفكار خاطئة في نظر الأكويني([[271]](#footnote-271)).

والأصح عنده هو استحالة أن يحتوي جسم قوة لانهائية مثلما أكد ذلك أرسطو، بينما العقل الممكن وَهَبَته قوة لا نهائية، لأننا نحكم بواسطته على الأشياء اللانهائية بالعدد. وبالقياس نتعرف بواسطته أيضا على الكليات أو المعاني العامة التي يمكن فهمها بالجزئيات اللامتناهية بالقوة([[272]](#footnote-272)) ، ويمكنه التعرف على كل الصور للأشياء المحسوسة([[273]](#footnote-273)).

إنه قوة نفسانية محضة تملك القدرة على إدراك صور الأشياء المادية. وهنا يقول أرسطو الذي لا يختلف عنه الأكويني: «وجاد ما قال القائلون إن النفس مكان للصور، إلا أن هذا المعنى ليس لكل نفس ما خلا النفس العاقلة فقط فإنها مكان للصور بحد القوة لا بالفعل ([[274]](#footnote-274))... وإن العقل هو المعقول بحد القوة، وليس هو عقلا بالفعل قبل أن يدرك ما أدرك. ويجب أن يكون حال العقل مثل لوح ليس فيه كتابة بالفعل»([[275]](#footnote-275)). فالعقل الهيولاني هو القادرة على الإدراك والمعرفة، لذلك فإنه عقل بالقوة لا بالفعل. فهل للعقل الممكن علاقة بالحس؟

**2- العقل الفعّـال:**

يرى الأكويني أنه من الضروري أن يكون العقل الفعّال في النفس أيضا ويختلف عنها. فالعقل الممكن موجود في النفس كالمادة في حين أن العقل الفعّال موجود فيها كالعلة الفاعلة. وهو يملك القدرة على إيجاد المعقولات بالفعل. وبالإضافة إلى ذلك فهو شبيه بالنور، الذي يكون تأثيره في تحويل الألوان بشكل ما من ألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل فتصبح مرئية فعلا لأن الضوء هو الذي يُنتج الألوان بالفعل. فهذا ما يقوم به العقل الفعّال إذاً في علاقته بالمعقولات. وبالتالي، فهو ليس جوهرا مفارقا بل هو شيء في النفس. حيث أرسطو نفسه يؤكد بأن العقل الفعّال والممكن موجودان معا في النفس لاخارجها-على ما مرّ بنا في تحديد ماهية العقل- لأنه توجد بعض الأشياء المرصّعة بالمادة والتي تمثل القوة، وبعض الأشياء المرصّعة بالفعّالية والتي تُحوّل هذه القوة إلى الفعل، وهو الحال مثلا بالنسبة للمنتوجات المصطنعة التي تشتمل على مادة وفن معا. فمن الطبيعي أن تكون النفس العاقلة تارة مفكرة بالفعل وتارة مفكرة بالقوة. على أن العقل الفعّال الذي هو تحويل المعقولات بالفعل التي كانت عبارة عن صور حسية، هو أيضا قوة جوهرية أوليّة لا ثانوية، وهو منفصل عن الجسم غير مختلط به وغير إنفعالي([[276]](#footnote-276)). بينما جعل ابن سينا العقل الفعّال عقلا مفارقا، وهو واهب الصور، وذلك عن طريق فعل الإشراق الإلهي. ويذكر بالإضافة إلى هذا العقل، العقل الهيولاني-كما ذكرنا- والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، ثم العقل المستفاد([[277]](#footnote-277)).

أما الأكويني فيبدو أنه أخذ هذا المفهوم من أرسطو القائل: «وكما أن في جميع الطبائع شيئين أحدهما هيولى كل جنس وهذه الهيولى هي جميع الأشياء في حد القوة، والآخر علة فاعلة. وحالهما كحال الصناعة عند الهيولى... والعقل الفعّال للجميع كانت في حده وغريزته مثل حال الضوء: فإن الصورة تجعل الألوان التي في حد القوة ألوانا بالفعل. وهذا العقل الفعّال مفارق لجوهر الهيولى...»([[278]](#footnote-278)). فهو عقل روحاني يكمن دوره في إيجاد المعقولات بالفعل. وفي هذا الصدد يقول الأكويني: «فإذاً لابد من إثبات قوة من جهة العقل تُخرج المعقولات إلى الفعل بتجريد الصور عن العلائق المادية، ولذلك يجب إثبات العقل الفعّال. ومنه فقوى النفس العاقلة بعضها فعلي وبعضها انفعالي... وعلى هذا فوجه الشبه الذي جعله أرسطو بين العقل الفعّال والضوء إنما هو الضرورة أي كون العقل الفعّاّل ضروريا للتعقل كما أن الضوء ضروري للإبصار لا مماثلة المفعول»([[279]](#footnote-279)). فوظيفة العقل الفعّال هي التعقل الضروري للمعرفة، والذي لايكون إلا عن طريق التجريد.

**علاقة العقل بالنفس:**

تمثل نفسانية العقل أهم المسائل الماورائية التي اهتم بها الأكويني، فكان له تصورا متميزا حول ما إذا كان العقل هو النفس ذاتها أم جزء منها. فهل هو جزء من النفس الإنسانية أم هو متميز عن شخصية كل فرد، وبالتالي يُؤتى للنفوس الفردية من الخارج؟

يمكن القول أن العقل عند الأكويني نوع آخر من النفس كونه خالدا و ليس هو النفس ذاتها. أي أنه نوع متميز عن أنواع النفس الأخرى. وهي النفس الحساسة، والنفس الغاذية، بالإضافة إلى النفس العاقلة. والعقل هو القسم الوحيد في النفس الذي يتميز بأنه غير جسماني على الرغم من أن مختلف هذه الأجزاء متضامنة، لأنها ليست منفصلة عن بعضها، وعلى الرغم أيضا من الاختلاف النوعي القائم بينها. و هنا لا نتحدث على انفصالها عن الجسم بل على انفصال أحدها عن بقية الأجزاء. لكن هل هذا الانفصال منطقيا فحسب أم واقعي أيضا؟ إنه ليس مجرد انفصال منطقي، بل هو انفصال واقعي أيضا، وذلك لوجود اختلاف على مستوى طبيعة الوظيفة، و إلا كيف ينتج التعقل نفسه؟ العقل إذاً قوة نفسية مع العلم أن النفس فعل لجسم، فمن غير المعقول البحث عن نفس أخرى خارج الأنفس التي ذكرناها، و منه فالحديث يدور حول أثر و فعل النفس العارفة المميزة بملكة الفهم، فيصبح من الواضح تمييز العقل عن بقية أجزاء النفس الأخرى. كما أن ملكة الحساسية مثلا لا وجود لها دون جسم، ولكن العقل مفارق أو منفصل عنه لأن الحس يحتاج إلى آلة، على خلاف العقل كقوة نفسانية فهو لا يقوم على أية آلة جسمانية مثل القوى النفسانية الأخرى([[280]](#footnote-280)).

إن قوى النفس متمايزة، وهذا التمايز من ماهية النفس ذاتها، لأن القوة والذات واحدة في الله فحسب، فليست تفعل الخليقة بذاتها، بل بقوة زائدة على الذات وإلا ما كانت أشبه بالخالق، ولأنه لو كانت قوة النفس عين ماهيتها لكانت النفس تفعل دائما جميع أفعالها، كما أنها دائما حية بالفعل، ولكنها في الواقع تفعل تارة كذا وتارة كذا. فتتمايز إذاً القوى بالأفعال والوظائف، وتتمايز الأفعال بالموضوعات، فليس السمع كالبصر، وليس التعقل كالإرادة، والقوى موجودة في النفس وجود الشيء في المحل، مع العلم أن هناك من أفعال النفس ما يزاول دون آلة جسمانية، كالتعقل والإرادة، فالعقل إذن محله النفس. ومنها ما يزاول بآلة جسمانية وهي أفعال النفس النامية والحاسة، ومنه فجميع القوى النفسانية صادرة عن ماهية النفس، حيث بعد الموت يبقى من هذه القوى في النفس، العقل والإرادة فقط([[281]](#footnote-281)). يقول الأكويني: «...كانت أفعال الأجزاء تسند إلى الكل بالأجزاء فنقول الإنسان يبصر بالعين، ويلمس باليد ولا نقول بهذا المعنى الحارّ يسخن بالحرارة، لأن الحرارة في الحقيقية لا تسخن أصلا. فإذاً يجوز إسناد التعقل إلى النفس كما يسند الإبصار إلى العين، وإن كان قولنا الإنسان يعقل بالنفس أحق»([[282]](#footnote-282)).

**- إدراك الأجسام بالعقل:**

محل العلم هو العقل، فلو كان العقل لا يدرك الأجسام لم يكن ثمة علم يبحث عن الأجسام، فلم يكن العلم الطبيعي الذي يبحث عن الجسم المتحرك. وهذا على خلاف أفلاطون الذي يرى أنّ العقل لا يعقل هذه الجسمانيات بل يعقل مثلها المفارقة. بينما يؤكد الأكويني أنّ العقل السليم لا يقبل أن نتعرف على مظاهر الأشياء بواسطة أشياء أخرى، فلا يمكن أن تكون جواهر تلك لمغايرتها في الوجود، لذا فالعقل يقبل صور الأجسام المادية والمتحركة قبولا مجردا وكليا وضروريا([[283]](#footnote-283)). وهذا يعني أنّ الموضوع الطبيعي للعقل هو الأشياء المادية التي تقع على مستوى الحسّ، وما عدا ذلك فإنّه يتجاوز قدرات العقل الإنساني.

**- المصدر الحسي للمعرفة:**

يؤكد الأكويني أنّ العقل الفعّال يجعل الصور الخيالية المستفادة من الحواس معقولة بالفعل بالتجريد، وعلى هذا يكون الفعل العقلي صادرا عن الحس من جهة الصور الخيالية لكنها غير كافية للتّأثير في العقل الهيولاني، لأنّه لابد أن تصير معقولة بالفعل بواسطة العقل الفعّال. لذا فإنّ المعرفة الحسية ليست علّة تامة للمعرفة العقلية، بل هي مجرد مادة للعلّة على نحو ما. فالحواس مصدر أولي للمعرفة لكن يتولّى العقل الفعّال وظيفة التجريد والاستدلال، وفي الأخير تتأثّر القوة الواهمة -التي تقوم بمهمة التركيب- بحركة المحسوسات لأنّ الخيال حركة حاصلة بالحس، لكن ومع ذلك فعل صادر في الإنسان عن النفس التي تصوغ صورا للأشياء المختلفة بالتحليل والتركيب حتى وإن لم تكن مستفادة من الحواس([[284]](#footnote-284)).

اختار إذاً توما الأكويني اختيارا صريحا أرسطو. فقد منع نفسه من البحث عن الأفكار خارج حدود هذا العالم المحسوس. فآمن أنّ المصدر الوحيد لمعرفتنا، وحتى أسماها درجة، هو في الواقعة المحسوسة. ولكن، هناك في الأشياء المحسوسة عنصر معقول وهو الصورة التي هي كالفكرة الإلهية متحققة ومتعينة في المادة. ففي الأشياء أيضا يوجد المعقول، ولكنه معقول بالقوة، ولكي يصبح معقولا بالفعل، يجب أن تتدخل ملكة ناشطة وهي العقل الفعّال. ([[285]](#footnote-285)).

**- العقل والأفكار الفطرية:**

هل تعقل النفس جميع الأشياء بمُثُل مغروزة فيها بالطبع؟ وبصيغة أخرى: هل توجد مبادئ فطرية؟ ينطلق الأكويني من تشبيه أرسطو للعقل بصفحة بيضاء لم يُكتب فيها شيء، إذ من فقد حاسة ما فقد معرفة ما. رغم أنّ أفلاطون يذهب إلى أنّ عقل الإنسان مشتمل طبعا أي بالفطرة على جميع الصور المعقولة، غير أنّ اتصاله بالبدن عائق له من الخروج إلى الفعل. لكن لو كان ذلك صحيحا فلماذا العقل يعتريه النسيان؟ فهل من المعقول أن ينسى ما يعلمه بالطبع؟ كالقول بأنّ الكل أكبر من جزئه. ثم أليس اتصال النفس بالبدن اتصال طبيعي؟ فمن غير المعقول أنّ ّشيئا يُعاق فعله الطبيعي مطلقا بما هو طبيعي له، فالجسم سجن للنفس العاقلة بيّن البطلان ([[286]](#footnote-286)).

وانطلاقا من الأرسطية دائما، فإن المصدر الوحيد لمعارفنا هو الواقعة الحسية، بما أنّه لا توجد أفكارا قائمة بذاتها، أي أنّ العقل خال من المعاني القبلية، إنّما الأشياء الحسية الخارجية نفسها هي التي تشكّل صورة معقولة بالقوة، ثم تعود بالتحديد إلى العقل الفعّال الموجود في كل واحد منّا، حيث يقوم -كما رأينا- بعزل ما هو حسي أو مادي عنها، فتنشأ أفكارا في الحال([[287]](#footnote-287)).

**براهين وجود الله:**

**أ- وجود الله مبرهن:**

فكرة وجود الله تكشف عن طريق قوانين العقل في الانتقال من المعلول إلى العلة، ومن المتحرك للثابت، ومن الحادث للضروري، ومن الناقص للكامل، ومن التابع للمتبوع، ومن العرض إلى الماهية. صحيح أننا لا نستطيع أن نعرف عن الله شيئا إلا بالطريق السلبي في نفي كل تشبيه أو تجسيم عنه، أما الطريق الإيجابي فلا سبيل لنا إليه، إما لأننا نقع لا محالة في التشبيه وإما أنه من المحال أن نعرف شيئا عنه، أي عن ماهيته، لذا لابد من الارتفاع من المحسوس إلى المعقول لإثبات وجوده ما دام المحسوس هو المجال الطبيعي لعقل الإنسان([[288]](#footnote-288)).

وإذا أمكن إدراك وجود الله أيضا بالفطرة الطبيعية عند الأكويني، فإنه مع ذلك لا مانع من استعمال البرهان، حيث لابد من أخذ المعلول مكان العلة للبرهان على وجودها، فعندما نثبت وجود شيء يؤخذ مكان الحد الأوسط مدلول الاسم "لا ما هو"، لأن مسألة "ما هو" لاحقة لمسألة "هل هو"، فنقول ما هو مدلول اسم الله؟ إنه الكمال، المطلق، اللانهائي... فيمكن البرهان على وجود الله من آثاره وإن تعذر علينا أن نعرفه بها بكنهه أو جوهره معرفة تامة، فمعرفتنا بالذات الإلهية ناقصة([[289]](#footnote-289)).

**ب- إثبات وجود الله:**

الجواب الصحيح في نظره حول إثبات وجود الله هو أن يقال بأن وجود الله يمكن إثباته بالبراهين المنطقية الضرورية، رغم ضعف العقل البشري، فيقدم لنا خمسة مناهج أو طرق على النحو التالي:

**- برهان الحركة**([[290]](#footnote-290)):

إنه من المحقق الثابت بالحس أن في عالمنا أشياء متحركة، وكل متحرك فهو يتحرك من آخر، والتحريك ليس إلا إخراج شيء ما من القوة إلى الفعل وذلك لا يتم إلا بموجود بالفعل، كما أن الحار بالفعل كالنار يجعل الخشب الذي هو حار بالقوة حارا بالفعل وبذلك يحركه ويغيره، لكن الشيء نفسه لا يمكنه أن يكون بالقوة والفعل معا في نفس الوقت، فالحار بالفعل لا يمكن أن يكون حارا بالقوة بل بارد بالقوة، فإذاً لا يمكن أن يكون الشيء محركا ومتحركا أي محركا لنفسه باعتبار واحد ومن جهة واحدة، بل كل ما يتحرك يحتاج إلى أن يتحرك من غيره، وإذا كان هذا الغير متحركا فلابد أن يتحرك من آخر أيضا، وهنا لا يجوز التسلسل إلى ما لا نهاية، وإلا لم يكن محرك((motor أول فلم يكن محرك آخر، لأن المتحركات الثابتة لا تحرك إلا بما هي متحركة من المحرك الأول، مثلما أن العصا لا تحرك إلا بما هي متحركة من اليد، فمن الضروري الانتهاء إلى محرك أول غير متحرك من آخر وهو الله([[291]](#footnote-291)).

**برهان العلية أو العلة الفاعلة (المؤثرة):**

يوجد في المحسوسات ترتيبا في العلل المؤثرة، ولا يمكن أن يكون شيئا علة مؤثرة فاعلة لنفسه للزوم وجوده قبل نفسه وهذا غير ممكن. يقول الأكويني: «والتسلسل ممتنع في العلل المؤثرة، لأن الأول بين جميع العلل المؤثرة المترتبة هو علة الوسط، والوسط هو علة الأخير سواء كان ثمة وسط واحد أو أوساط كثيرة، لكنه إذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول، فإذاً لو لم يكن في العلل المؤثرة أول لم يكن فيها أخير ولا وسط، ولو تسلسلت العلل المؤثرة لم يكن علة أولى مؤثرة فلم يكن معلول أخير ولا علل مؤثرة متوسطة، وهذا بين البطلان، فلابد إذن من إثبات علة مؤثرة أولى هي التي يسميها الجميع الله»([[292]](#footnote-292)).

إن هذا البرهان يقوم على أساس المحسوس أيضا، ففي المشاهدة الحسية تأثير من جانب الأشياء بعضها في بعض، فلكل نتيجة سبب، وكل معلول له علة، لأنه لا يمكن أن يكون الشيء علة نفسه، فالعلة تسبق المعلول بالضرورة، فإذا كان الشيء علة لنفسه فكأن الشيء الواحد يسبق نفسه وهذا باطل، لذا لابد أن تكون هناك علة سابقة له، ولكن ذلك لا يستمر إلى ما لانهاية، بل لابد من الوقوف عند علة العلل وهي التي تهب كل المعلولات ما فيها من آثار علية، وهنا يذهب بعض المؤرخين إلى أن الإكويني أخذ هذا الدليل بحروفه عن ابن سينا([[293]](#footnote-293)). لأن ابن سينا يقول بوجود علة فاعلة، وهي العلة الأولى أو واهب الكمال الذي ترجع إليه كل المعلولات([[294]](#footnote-294)). وواهب الكمال طبعا هو الموجود الضروري، أو واجب الوجود وهو الله.

**- برهان الواجب[[295]](#footnote-295) أو الممكن[[296]](#footnote-296) والواجب:**

هناك في الأشياء ما يمكن وجوده وعدمه حيث منها ما يكون معرّضا للكون والفساد، وكل ما كان كذلك يمتنع وجوده دائما، لأن ما يمكن أن لا يوجد فهو معدوم في وقت ما، فلو كان عدم الوجود ممكنا في جميع الأشياء للزم أنه لم يكن حينا ما شيء، ولو صح ذلك لم يكن الآن أيضا شيء. ومنه لو لم يكن شيئا لا موجودا لا ستحال أن يبتدئ شيء في الوجود فلم يكن الآن شيء، أي أنه لو كان عدم الوجود ممكنا في كل شيء لترتب عن ذلك أنه لم يكن حينا شيء، أي لم يكن في وقت ما سابق أي شيء، ولو صح ذلك أيضا لم يكن الآن شيء، وهذا غير صحيح، لأنه يوجد شيء لا يتخلله العدم وهو الله([[297]](#footnote-297)).

وخلاصة هذا البرهان في نظر إتين جلسونEtienne henry Gilson) (1884-1978م)(([[298]](#footnote-298)) أن هناك أشياءً ممكنة، وكل ما هو ممكن الوجود يمكن أن يوجد وألا يوجد أيضا، فهو يظهر ويختفي، لكن إذا كان هناك ما هو ممكن الوجود فإن ذلك يعني أنه لا يستمد وجوده من ذاته، بل يستمده من غيره، وهنا نعود إلى البرهان الثاني وهو أن سلسلة العلل والمعلولات لا يمكن أن تستمر إلى ما لانهاية، ولذا وجب القول بوجود واجب الوجود بذاته وهو الله، حيث لا يوجد شيء آخر واجب بذاته([[299]](#footnote-299)).

**- برهان التفاوت في مراتب الوجود، أوبرهان الكمال المطلق:**

يوجد في الأشياء كلها تفاوتا في نسبة الخيرية والحقية والشرف وغير ذلك. ونقول ذلك على الأشياء حسب اختلافها في القرب إلى ما هو غاية في شيء، أي أعلى درجة فيه، فما كان مثلا أقرب إلى ما هو غاية في الحرارة فهو أحر، فهناك ما هو حار أكثر من الآخر وهناك ما هو حار أقل من الآخر، وهذا يقال على الأشياء التي هي غاية في الحقية والخيرية والشرف. وينتج عن ذلك أن ما هو غاية في الحقية فهو غاية في الوجود كما قال الفيلسوف في «الإلهيات». وما كان غاية في جنس فهو علة لكل ما يندرج تحت ذلك الجنس، كما أن النار التي هي غاية في الحرارة علة لكل حار، ومنه يوجد شيء هو علة لما في جميع الموجودات من الوجود والخيرية وكل الكمالات وهو الذي نسميه الله([[300]](#footnote-300)).

إن برهان التدرج في الكمال، يقوم على أساس مراتب الكمال القائمة في الوجود، كالعقل والإرادة والجمال والنبل، فإذا حكمنا على بعض القضايا بالصدق وبعضها بالكذب وبعضها الآخر يجوز فيها الصدق والكذب أي محتملة، فإننا نحكم بوجود درجات للحقيقة أو مراتب لما هو حق، فهناك أشياء أكثر حقيقة من غيرها، ولكن ما هو أكثر حقيقة يمكن أن يكون أقل حقيقة بالنسبة لشيء ثالث أكثر حقيقة منه، ويعني ذلك أن المراتب جميعها نسبية، فتقال بالنسبة إلى حق مطلق والحق المطلق يستدعي الوجود المطلق، كما كان يقول أرسطو في كتابه «الميتافيزيقا»، ومعنى ذلك أن الحق المطلق هو الوجود المطلق، فهناك موجود مطلق وهو حق مطلق هو الله، وقس بذلك على الخيرية والنبل والشرف والكمال([[301]](#footnote-301)).

**برهان العلة الغائية، أو برهان دقة نظام الكون:**

يقول الأكويني في هذا البرهان ما يلي: «الأجرام الطبيعية تفعل لغاية وهذا ظاهر من أنها تفعل دائما أو في الأكثر على نهج واحد إلى أن تدرك النهاية في ذلك، وبهذا يتضح أنها لا تدرك الغاية اتفاقا بل قصدا، على أن ما يخلو من المعرفة ليس يتجه إلى غاية ما لم يسدد إليها من موجود عارف وعاقل كما يسدد السهم من الرامي، فإذاً يوجد موجود عاقل يسدد جميع الأشياء الطبيعية إلى الغاية وهذا الذي نسميه الله»([[302]](#footnote-302)) فالحياة ليست عبثا ومصادفة، بل كل ما فيها يتم عن قصد وروية حتى بالنسبة لما هو عاطل عن المعرفة كالجمادات.

إن للكون مدبر والتدبير هو ترتيب الوسائل إلى غاية، وكل شيء يسير نحو غاية ما حسب طبعه، والتدبر على نوعين: تدبر واع وتدبر آخر يتم عن غير وعي، فمن يتدبر أمره عن وعي، يدرك غايته ويسعى إليها عن قصد، ومن يتدبر أمره عن غير وعي، فإنه يسير أيضا نحو غاية وإن كان لا يدركها ولا يقصدها، والفرق بينهما ليس في أن تصرّف الأول معقول والثاني غير معقول، لأن كلا التصرّفين معقول، بل في أن الواعي يصدر تصرفه عن عقل فيه، وغير الواعي يصدر تصرفه عن عقل ليس فيه. والعقل الذي يصدر عنه تصرف غير الواعي موجود، فأثره جلي واضح في ربط الوسيلة بالغاية، ولكن وجوده خارج عنه، وينتج عن ذلك أنه لا سبيل إلى إنكار العقل في حركة الكون. وهكذا فإذا كان العاقل وغير العاقل يصدران كلاهما في أفعالهما عن عقل، فلابد من القول بأن هذا العقل الذي يصدر عنه كل فعل معقول حتى في غير العاقل أو غير العارف، إنما هو عقل الله، المدبر والمنظّر للكون في جزئياته وكلياته، إنه العلة المنظمة التي تستدعي العقل فهي علة منظمة عاقلة مدبرة للعالم([[303]](#footnote-303)).

**إثبات الصفات:**

**أ- صفات الله وفكرة المماثلة:**

يذكر توما الأكويني صفات الله وأسمائه عن طريق التشابه أو المماثلة الموجودة بين العلة والمعلول، ولكن عندما نصف العلة باللاتناهي ونصف المعلول بالتناهي، فلا يمكن أن نقول تبعا لذلك بأن الصفات الموجودة في المعلول تتواجد بنفس الصورة في العلة، بل نقول فقط أن ما هو موجود في المعلولات يجب أن يكون في علتها أيضا، لكي نصف الله ونسند إليه كل الكمالات التي نجد خيالاتها في المخلوقات، فنقول مثلا بأن الله كامل، خير، واحد، عاقل، مريد، حر، مطلق العظمة، والقوة الخ، فالله يحتوي بذاته وجود وكمالات كل الكائنات باعتباره خالقها أو خالق الكون([[304]](#footnote-304)).

**ب- الصفات السلبية:**

وهي التي تتميز بها المخلوقات دون الخالق، إذ نعرّف بها الله ولكن بما "ليس هو" مثل: نفي الجسمية عن الله، و نفي التركيب عنه، والقول أن الله غير متناه وغير متغير، ونفي الأعراض عن الله

**ج- الصفات الإيجابية:**

وفيها يمكننا تحليل بعض الصفات وخاصة العلم والإرادة، فإن الصفات الأخرى سوف ترجع إليها ويقاس عليها. الله بسيط من كل وجه، وحدانية الله.

**- العلم الإلهي:**

تتميز الأشياء العارفة لدى الأكويني بأنها أكثر سعة وامتدادا، أما غير العارفة فهي أكثر تقيدا وانحصارا وذلك حسب حال التجرد، فالنبات ليس له قوة المعرفة بسبب ماديته، أما الحس فله ذلك بسبب قابليته للصور المجردة عن المادة، بينما العقل فله قدرة أعظم على المعرفة والإدراك لكونه أكثر تجردا عن المادة، فالله عالم وعلمه يصل أعلى درجات الكمال المطلق، ولكن هل يعلم الله ذاته؟ يجيب الإكويني بأن الله يعلم ذاته بذاته، لأن ليس فيه شيء من القوة بل هو فعل محض، فيكون فيه العقل والمعقول واحدا بعينه، لأنه لا يخلو عن الصورة المعقولة التي تعتبر عين العقل الإلهي، على خلاف العقل الإنساني الذي يعقل تارة بالقوة وتارة بالفعل. ويلزم عن ذلك أن الله يعقل ذاته بذاته وهو يحيط علما بذاته إحاطة كاملة([[305]](#footnote-305)).

**علاقة الذات بالصفات:**

**أ- الصفات عين الذات:**

يبدو لدى البعض في نظر الأكويني أن الله ليس نفس ماهيته، لأنه لا يوجد شيء في نفسه، كما أن الأثر يشبه علته، لأن كل فاعل يفعل ما يشبهه، وليس الشخص في المخلوقات نفس طبيعته، إذ ليس الإنسان نفس إنسانيته، فليس الله أيضا نفس ألوهيته. لكن الجواب السليم في نظر الإكويني أنه لا نقول في حق الله بأنه حي فقط، بل إنه الحياة مثلما يتضح في قول أليسوع: «أنا هوالطريق والحق والحياة»([[306]](#footnote-306)). ونسبة الألوهية إلى الله كنسبة الحياة إلى الحي، ومنه فصفاته هي جوهر الذات الإلهية وليست مجرد صفات عرضية أو إضافية.

إنّ المركبات من الصورة والهيولى تختلف ماهيتها عنها، أي الاختلاف بين الماهية والشخص. فالإنسان الذي يتكون من اللحوم والعظام والعوارض الأخرى ليست داخلة في الإنسانية مع أنها داخلة في الإنسان، ويلزم عن ذلك أن الإنسان والإنسانية ليسا شيئا واحدا، أما الله فهو صورة محضة لا شيء فيها من الهيولى، إنه صورة قائمة بذاتها فيجب أن يكون هو نفس ألوهيته، كما أن آثار الله تشبهه لا شبها تاما، ونقصان المشابهة هو السبب في أن ما هو بسيط وواحد لا يمكن تمثيله إلا بأمور كثيرة، فيعرض فيها التركيب الذي ينتج عنه الاختلاف بين الشخص والماهية([[307]](#footnote-307)).

**الوجود والماهية:**

إن السؤال الأساسي الذي يتبادر إلى الذهن حول العلاقة بين وجود الله وماهيته هو: هل هذه الصفات التي تعبر عن الماهية الإلهية هي عين وجوهر الوجود الإلهي؟ أو هل وجود الله نفس ماهيته؟

يرى الأكويني أنه ليس الوجود في الله عرضا بل حقيقة قائمة بنفسها. فما يقوم بذاته في الله فهو نفس وجوده، ثم يؤكد أيضا بأن الله ليس نفس ماهيته فحسب بل هو عين وجوده أيضا، ويمكن تعليل ذلك بالقول بأن كل ما يوجد في شيء مغاير لماهيته أي إذا كان وجود الشيء يختلف عن ماهيته، يلزم أن يكون معلولا إما لمبادئ الماهية كالأعراض الخاصة للنوع، كالضاحك اللاحق للإنسان، وإما معلول لمبدأ خارج، كالحرارة التي في الماء معلولة للنار، فإذا كان الشيء مختلف عن ماهيته سوف يكون وجوده معلولا لمبدأ خارج أو لمبادئ ذلك الشيء الجوهرية، ويستحيل أن يكون معلولا لمبادئ الشيء الذاتية فقط، إذ ليس شيئا علة كافية لوجوده إذا كان وجوده معلولا، ويلزم عن ذلك أن ما وجوده مغاير لماهيته من الضروري أن يكون وجوده معلولا لغيره، وهذا محال في حقه تعالى لأن الله هو العلة الأولى المؤثرة([[308]](#footnote-308)).

فالقول بأن وجود الشيء هو هو ماهيته معناه القول بأنه موجود بذاته، وأنه واجب الوجود، وفي هذا تمييزه بصفة غير موجودة إلا في الله، فليس في سائر الموجودات الأخرى غير أن تكون ممكنة الوجود فقط، فوجودها يأتيها من شيء آخر، والماهية في حد ذاتها ليست إلا ممكنة الوجود، ومن الممكن تعقلها بدون وجودها، ما عدا حالة واحدة وهي حال الموجود الفريد الذي ماهيته أن يكون موجودا، على أن الوجود ليس زائدا على الماهية على سبيل العرض؛ وإنما هو بالأحرى إتمام للقدرة التي بها تقوم الماهية، فالماهية والوجود لا يتطابقان إلا في الله وحده، وعلى العكس من ذلك ينبغي أن نميز في كل شيء آخر الماهية([[309]](#footnote-309)).

 فإن ماهية الله ليست شيئا آخر غير وجوده، لأن الله ليس نوعا ينتمي إلى جنس ما، بينما كل ما ينتمي إلى جنس فإنه يحتوي على ماهية غير وجوده، كالأفراد الذين ينتمون إلى نوع أو إلى جنس. وهذا الموجود الذي هو الله لا يتحول، إنه الوجود الخالص الذي يجعله متميزا عن كل الموجودات، حيث هو وكمالاته شيء واحد بعينه، في حين أن الأشياء الأخرى وكمالاتها متغايرة ومتمايزة. ومنه فالوجود الإلهي يتضمن كل كمالاته على خلاف الجواهر المخلوقة التي تعد ماهياتها غير وجودها([[310]](#footnote-310)).

وفي الاختلاف القائم بين الخالق والمخلوقات في مسألة الوجود والماهية، يقول الإكويني: « ما له نار ليس بنار ذو نار بالمشاركة، وقد تقرر في الفصل الآنف أن الله نفس ماهيته، فلو لم يكن نفس وجوده لكان موجودا بالمشاركة لا بالماهية فلم يكن الموجود الأول وهذا باطل، فهو إذاً نفس وجوده وليس نفس ماهيته فقط»([[311]](#footnote-311)). والمقصود بما هو ليس نارا أو إنما يملك النار كالعصا المشتعلة بالنار، إذ تملك هذه النار بالمشاركة، ونفس الشيء يقال على الوجود، فما هو ليس بالوجود في حد ذاته فهو موجود بالمشاركة، لكن هذا يصدق على الكائنات ولا يصدق على الله كموجود أول.

**مشكلة العالم:**

 **أ- موقف الأكويني:**

لقد كان موقف أرسطو واضحا، فالعالم عنده لم يُخلق بل هو موجود منذ الأزل، لأنه لا يمكن خلق شيء من العدم، والمادة في نظره لا تفنى، لأن المادة الأولى أو الهيولى هي التي تتكون منها الأجسام. وأساس مشكلة العالم عنده هو الوجود والقوة، فالهيولى تكون موجودة بالقوة ولا تتحول إلى الوجود بالفعل إلا عند اتصالها بالصورة، كما ترتبط نظريته بفكرة المحرك الذي لا يتحرك، وهو ليس خالقا بل مجرد محرك أو صانع، إنه العلة الغائية باعتباره المعشوق الأول، وهو علة الحركة في العالم، فمن التناقض القول بوجود الكون بعد أن لم يكن موجودا([[312]](#footnote-312)).

القديس توما الأكويني حاول التوفيق بين النقيضين انطلاقا من الصراع الذي احتدّ بين الفلاسفة. فإذا صحّ أن العقل يفرض القول بقدم العالم، فكيف يجب فهم تعليم الوحي في الخلق؟ وإذا صح أن تعليم الوحي يفرض القول بحدوث العالم، فكيف يدحض حجج الفلاسفة وبراهينهم؟ ومن الواضح أن دقة الموقف وتمسك الطرفين كل برأيه أملى على الأكويني الرجوع إلى الأصول في تعليم الوحي، وبراهين الفلاسفة من جهة ثانية، ثم فحص وتحليل كل موقف على حدى وغربلته([[313]](#footnote-313)). فهو يقدم حجج القائلين بالقدم ثم القائلين بالحدوث مع نقدها.

 **أنصار القدم ونقدهم:**

يظهر للقائلين بالقدم أن مجموع المخلوقات المعروف الآن بالعالم لم يكن لوجوده ابتداء، بل هو أزلي، وقد استعرض الإكويني حججهم على الشكل التالي:([[314]](#footnote-314))

- كل ما كان لوجوده ابتداء، فإنه قبل وجوده كان ممكنا أن يوجد وإلا لكان وجوده مستحيلا، ومعنى ذلك أنه لو كان لوجود العالم ابتداء لكان قبل ابتدائه ممكن الوجود، والممكن الوجود هو المادة التي هي بالقوة إلى الوجود الذي يكون بالصورة، وإلى اللاوجود الذي يكون بالعدم، فلو كان لوجود العالم ابتداء لكانت المادة قبل العالم، ولا يمكن وجود المادة دون الصورة، ومادة العالم مع الصورة هي العالم، فإذا يلزم أن العالم وجد قبل ابتداء وجوده، وهذا مستحيل لأنه تناقض واضح.

- كل ما له ابتداء فإنه تارة موجود وتارة غير موجود، أما ما لا يقبل الفساد فليس لوجوده ابتداء، على أن في العالم أشياء كثيرة غير قابلة للفساد كالأجرام السماوية وجميع الجواهر العقلية.

- الخلاء هو عدم وجود الجسم الذي يمكن أن يوجد، ولو كان العالم محدث لما كان من قبل جسم، ولكنه كان ممكنا أن يوجد، وإلا لم يكن الآن أي جسم، ويلزم عن ذلك أنه كان قبل العالم خلاء وهذا غير ممكن.

- لا يبدأ شيء في الحركة من جديد إلا إذا كان الآن، على خلاف ما كان عليه قبل أن يتحرك، فقبل كل حركة مبتدئة من جديد كانت حركة ما قبلها. ومنه فإن الحركة قديمة وكذلك بالنسبة للمتحرك لأنه لا وجود للحركة إلا في المتحرك.

- كل ما يبدأ دائما وينتهي دائما -كأن يبدأ النهار من جديد أو ينتهي من جديد- فلا يمكن أن يبتدئ أو ينتهي، لأن ما يبتدئ من جديد فليس في نهايته، وما ينتهي من جديد أيضا فليس في بدايته، والزمان موجود دائما في بدايته ونهايته، إذ ليس هو إلا الآن الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل، فإذاً الزمان لا يمكن أن يبتدئ أو ينتهي، ونفس الشيء يقال بالنسبة للحركة التي عددها الزمان.

- عند وجود العلة المكانية يوجد معها المعلول بالضرورة، لأن العلة التي لا يلزم من وجودها وجود المعلول علة ناقصة تحتاج إلى الغير في وجود المعلول، والله علة كافية للعالم لا ناقصة، غائية باعتبار خيريته، ومثالية باعتبار حكمته، وفاعلية باعتبار قدرته، فإذا ما كان الله قديما كان العالم قديما أيضا.

- وأيضا ما كان قديما فإن مفعوله قديم أيضا، وفعل الله هو نفس جوهره الذي هو قديم، فالعالم أيضا قديم.

ولكن يؤكد الأكويني بأنه لا شيء قديم غير الله وليس ذلك مستحيلا، وفي هذا يقول: «إن إرادة الله هي علة الأشياء، فإذاً إنما يجب وجود بعض الأشياء بحسب وجود إرادة الله لها، لأن ضرورة المعلول متوقفة على ضرورة العلة... الله ليس يريد بالضرورة إلا نفسه، فهو إذن ليس يريد بالضرورة أن يكون العالم قد وجد دائما، بل له من فسحة الوجود مقدار ما يريده الله له لتوقف وجوده على إرادة الله على أنها علته، فإذاً ليس من الضرورة أن يكون العالم قديما»([[315]](#footnote-315)). وفي هذا نقد صريح لفكرة أزلية الكون، إذ باعتبار الله ذو إرادة فإنه خالق لهذا الكون بالاختيار لا بالضرورة.

 **ج- أنصار الحدوث ونقدهم:**

لقد ركز الأكويني بعد نقده لأنصار القدم على نقد أنصار الحدوث، ولكن بعد عرضه لحججهم، فكان سؤاله الرئيسي هو: هل حدوث العالم عقيدة إيمانية؟

يظهر للقائلين بحدوث العالم أن هذه المسألة -العالم محدث- ليست عقيدة إيمانية بل هي نتيجة برهانية، وأهم حججهم في ذلك وضحها الإكويني على الشكل التالي:([[316]](#footnote-316))

- الله هو العلة الفاعلية، وكل معلول فهو مصنوع وكل مصنوع فهو حادث بالضرورة.

- القول بأن العالم مصنوع من الله، فهو مصنوع إما من لاشيء أو من شيء، ولكنه ليس مصنوعا من شيء وإلا لزم تقدم مادته عليه وهذا غير معقول. وأرسطو نفسه قد أثبت في كتاب "السماء" أن السماء ليست كائنة.

- من الواضح الجلي أن بعض الصنائع وعمران بعض البلدان قد ابتدأت من أزمنة محدودة، ولو كان العالم قديما لما كان الأمر كذلك.

- من المحقق أن ليس شيئا مساويا لله، ولو كان العالم قديما لكان مساويا لله في المدة.

- وأيضا لو كان العالم قديما لتقدم هذا اليوم أيام غير متناهية، وقطع غير المتناهيات مستحيل، فلو كان العالم قديما لما بُلغ إلى هذا اليوم وهذا بيّن البطلان.

- لو كان العالم قديما لكان التوليد أيضا منذ القديم، أي يلزم عن ذلك التسلسل في توّلد الناس بعضهم من بعض، والأب علة فاعلية للابن كما في "الطبيعيات" فيلزم جواز التسلسل في العلل الفاعلية وهذا قد أبطل في "الإلهيات".

- لو كان أيضا العالم والتوليد قديمين لتقدم ناس غير متناهين ونفس الإنسان خالدة، فيلزم أن توجد الآن بالفعل نفوس إنسانية غير متناهية، وهذا غير معقول.

لكن يعارض توما الأكويني ذلك، باعتبار أن عقائد الإيمان لا يمكن إثباتها بالبرهان، بل تعلم عن طريق الوحي، لأن الإيمان يتعلق بغير المنظورات، فكون العالم حادث، والله خالق، وسرّ التثليث وغيرها تعتبر عقائد إيمانية فحسب، لذا فإن الأدلة السابقة غير مقنعة إذ يعتقد الكفرة أننا نتمسك بالعقائد الدينية استنادا إلى تلك الحجج([[317]](#footnote-317)).

لكن إذا كان العقل غير قادر على إثبات أزلية العالم فإنه غير قادر أيضا على إثبات بدايته، حيث التأكيد على أن الله خالق العالم، أي بمعنى أن العالم محدث بدأ في الوجود حقيقة إيمانية، لأننا لا نعلم ذلك إلا من خلال الوحي، فبالإيمان فقط نعلم أن العالم لم يوجد دائما، لأنه من المستحيل إعطاء أي دليل بالبرهان حول أليسوع مثلا والثالوث، كما لا يمكن الاستدلال على بداية الكون. ويلزم عن ذلك أنه يستحيل تبرير بأن الإنسان، والسماء، والحجر غير موجودين دائما([[318]](#footnote-318)).

 **خلق العالم:**

إن السؤال الأساسي الذي يتبادر إلى الذهن حول قضية خلق العالم عند الأكويني هو: هل من الضرورة أن يكون كل موجود مخلوقا من الله؟

يجيب بأن كل موجود مهما كان نوعه صادر عن الله، لأن الله هو الموجود القائم بذاته وهو واحد، في حين كل موجود آخر فهو موجود بالمشاركة وبالتالي فهو معلول، حيث يمنحه الله الوجود، مثلما أن الحديد يصير ذا نار من النار. يقول الأكويني: «إنّ النسبة إلى العلة وإن لم تكن داخلة في حد الموجود المعلول، إلا أنها لاحقة لما هو من حقيقته، لاستلزام كون شيء موجودا بالمشاركة أن يكون معلولا لآخر. فإذاً ما هو موجود على هذا النحو يستحيل وجوده من دون أن يكون معلولا، كاستحالة وجود إنسان من دون أن يكون قابل الضحك...»([[319]](#footnote-319)) وهذا يعني أن الله هو العلة الأولى الفاعلة الخالقة لكل موجود.

يجب علينا تبعا لذلك أن نسلّم قبل أية علة يوجدها الله في الطبيعة، بالعلة التي بواسطتها يوجد الطبيعة. وهذا هو السبب في أن جميع البراهين المسيحية على وجود الله بواسطة العلة الفاعلة هي أدلة الخلق، بما في ذلك برهان المحرك الأول الذي هو العلة في جميع الحركات التي تحدث في نظام الكون، ومن الواضح أنه إذا كان الله يخلق الأشياء لأنه يحرك العلل التي تنتج بحركاته هذه الأشياء، فإن الله لابد أن يكون محرك هذه الحركات وخالقها في نفس الوقت، لأن البرهنة على وجود علة فاعلة أولى تعني علة خالقة أولى، رغم أن فكرة الخلق غريبة على فكر أرسطو([[320]](#footnote-320)).

من الواضح أن فعل الخلق يستبعد وجود أية مادة وجودا سابقا على الخلق، بحيث يعمل عليها هذا الفعل، والقديس توما الإكويني يستبعد تماما أي افتراض من هذا النوع، وإنما هو يعني بالفعل الأول للوجود أن الله سبب الموجودات، أما المادة فهي ليست إلا الوجود بالقوة، فكل شيء بما في ذلك المادة نفسها يقع في متناول فعل الخالق([[321]](#footnote-321)).

**الرشدية اللاتينية:**

**تمهيد:**

ذاع صي ابن رشد كمفكر إسلامي إنساني أثرى الفكر الإنساني في ضروب الفلسفة والطب والفقه، ودرس الفقه وعلم الكلام والطب والفلسفة، وينظر إليه كأشهر فلاسفة الإسلام بلا منازع، فإنتاجه بلغ ذروة التفكير الفلسفي في العصور الوسطى وهو أكثر الفلاسفة تأثيرا في التفكير الأوروبي، مما حدا بالأوروبيين إلى تسميته بالشارح الأكبر ( لكتب أرسطو) وقامت على اكتاف علومه ومعارفه مدرسة فلسفية كبيرة في أوروبا عرفت بالرشدية .

**سيجر دي برابان Siger de Brabant( 1235-1282):**

**حياته و مؤلفاته:**

من أصل بلجيكي انتقل إلى فرنسا وعمل بكلية الآداب بجامعة باريس حوالي سنة 1265 وتزعم هناك الحركة التي أقامها عدد من أساتذة الكلية[[322]](#footnote-322)، لكن رئيس محكمة التفتيش أعلنه بالمثول أمامه. ويلوح أن سيجر رده واحتكم إلى روما أو انه تمكن من الهرب، فإنه في تلك السنة تقدم إلى محكمة روما فحبسته وأصدرت ضده جرما كان القضاء المبرم على التعليم الرشدي بباريس وقد جن كاتبه واغتاله[[323]](#footnote-323).

وكان سيجر دي مع Boéce de dacie و غيره ممن يطلق عليهم بأئمة الرشدية اللاتينية، كان هؤلاء الرجال أعضاء في كلية الآداب بجامعة باريس زعموا انهم فلاسفة خلص وليسوا لاهوتيين إذ قبلوا التمييز بين حقائق العقل وحقائق الإيمان مثلما نقل ابن رشد[[324]](#footnote-324).

**مؤلفاته:**

تنقسم مؤلفاته إلى شروح على كتب أرسطو: "مسائل في الميتافيزيقا"، "مسائل في الطبيعة"، "مختصر في الكون الفساد"، و "مسائل في الكتاب الثالث من كتاب النفس"، أما كتبه أو رسائله الفلسفية الخاصة فأهمها: "المستحيلات" و"في المنطق" و "مسألة الضرورة والإمكان" و "مسألة قدم العالم" و رسالة في النفس العاقلة" و "مسائل خلقية"[[325]](#footnote-325) .

**الفلسفة والدين:**

قال سيجر البرابانتي إن لدينا الحقيقة التي يعلمنا إياها أرسطو وابن رشد. وهذه الحقيقة يوجد إلى جوارها حقيقة أخرى هي التي يعلمنا إياها النقل. وكثيرا ما نجد اختلافا بين العقل والنقل، ولكن موقف سيجر بوجه عام هو ان الحقيقة الأصلية والحقيقة بمعنى الكلمة هي الحقيقة الدينية. وهو موقف أضعف بكثير جدا من موقف أستاذه ابن رشد حتى أننا لنجد من العجب جدا ان يقال إنه كان مفكرا حرا من اتباع ابن رشد، لأن هذا الأخير قال بأن هناك معرفة نقلية هي الشريعة وإلى جانبها معرفة يقينية هي ما يقوله العقل (الحكمة). ويرى أن المعرفة النقلية في مرتبة دينا بالنسبة إلى المعرفة العقلية، وأنه إذا اختلف العقل و النقل فيجب ان يؤوّل النقل لحساب العقل وبالتالي فالحقيقة بالمعنى الدقيق هي ما يقوله العقل، أما ما يقول به النقل فهو صورة تقريبية تصلح للعامة. بينما سيجر كان متحفظا إلى أقصى حد، فقد قال إن هناك حقيقتين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية أي هناك حقيقة قال بها الفلاسفة، وحقيقة إيمانية، والإثنان قد يختلفان [[326]](#footnote-326).

فقضايا أرسطو تناقض المذاهب الموحى بها. وكان هذا عنده فيما يبدو مجرد تقرير لأمر واقع وما استنتج منه إطلاقا، بعكس ما زعم بعضهم أن ثمة "حقيقة مزدوجة" فهو لا يتردد في التوكيد بأن الحق إلى جانب الإيمان[[327]](#footnote-327).

فالحقيقة المزدوجة تعني القول: هذا ما يقول به عقلي. وهذا ما يقول به الدين وأني أؤمن بما يقول به الدين كما أؤمن بما يقول به العقل. لذلك رد توما على سيجر بأن القول بحقيقة مزدوجة قول باطل فالحقيقة لا تتعدد، فإما ان تكون هناك حقيقة نقلية أو حقيقة عقلية مع ترجيح مبادئ الدين وحقائق الوحي طبعا.[[328]](#footnote-328)

يقول سيجر ردا على ألبرت وتوما:" نبحث هنا عن مقصد الفلاسفة وفي المقام الأول أرسطو، حتى وإن كان للفيلسوف رأي غير موافق للحقيقة، حتى وإن كان الوحي يمدنا بتعاليم حول النفس لا سبيل إلى استنباطها بالعقل البشري، فلسنا نعرض الآن للمعجزات الإلهية وإنما نبحث في الطبيعيات بحثا طبيعيا [[329]](#footnote-329).

وفي باريس كان ممثل الرشدية يوحنا الجندوني المتوفي سنة 1328 م يقول: "من المحقق أن السلطة الإلهية ينبغي أن تحظى بالتصديق أكثر من أي اعتبار عقلي من ابتكار الإنسان"، فقد شاء أن يؤيد آراء إيمانية معاكسة للعقل مسلما باحتمال أن يكون ممكنا لدى الله كل ما تتأدى بنا استدلالاتنا إلى القول باستحالته[[330]](#footnote-330).

فالعبارات الدينية مناقضة للعبارات الفلسفية ومع ذلك فإنها جميعا قضايا حقيقية وهذا أمر يصعب تصديقه لأن القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معا إذ ان معنى ذلك أن هناك شيئا يكون صحيحا في اللاهوت وخطأ في الفلسفة أو العكس. يبد أن المعنى الأعمق لهذه النظرية التي تعد من ابتكار الرشديين وليس ابن رشد هو ان الشيء يمكن أن يكون صحيحا طبقا للإيمان ولكن لا يمكن البرهنة عليه بالعقل وحده، وأنه لا يسلم من المعارض العقلي الذي يثبت عكس الشيء و يجعله محتملا كالشيئ نفسه[[331]](#footnote-331) .

لقد طور سيجر في منهجه محتوى ونتائج فلسفة أرسطو فحين لا تتفق الفلسفة مع الإيمان فإنه يلاحظ ذلك لكنه لا يقول أبدا بأنهما كلاهما حقيقة بل على العكس فإنه يحجز لفظ الحقيقة للثاني:" انطباعنا الأول ليس البحث عن الحقيقة بل ما هو رأي الفيلسوف". لكن عندما ندرس بأن الإيمان حقيقة فإن ذلك لا يعني أن الفلسفة باطلة[[332]](#footnote-332).

ومعنى ذلك أن مبدأ الجدل عند الرشديين يقر أن ما هو حقيقي حسب الفلسفة قد لا يكون كذلك وفق الإيمان الكاثوليكي، كما لو كانت هناك حقيقتان متناقضتان، وكما لو كان هناك رأيا معارضا لحقيقة النصوص المقدسة وهي الحقيقة التي يقول بها الوثنيين من الفلاسفة[[333]](#footnote-333). وفي هذه الحالة فإن بعض المؤرخين هم الذين يسندون فكرة الحقيقة المزدوجة لسيجر البراباني لأن أعلام الرشدية مقتنعون بوجود الحقيقة الفلسفية دون أي تعصب للحقيقة التيولوجية رغم مكانتها الأسمى بوصفها نابعة من الإيمان.

**نظرية وحدة العقل:**

يرى سيجر ان الصلة بين العقل والجسم هي صلة فعل فحسب أي أن الاتحاد بين الهيولى والصورة أو بين النفس والجسم هي صلة اتحاد في الفعل لا في الماهية. ومنه فكل النفوس واحدة، و أن ثمة عقلا واحدا مشتركا بين جميع الناس يتصل بأجسام مختلفة محدثا فعله فيها، وظاهر أن في القول بوحدة العقل الفعال ما يتنافى مع الدين لأنه يؤدي إلى إنكار المسؤولية وبالتالي إنكار لعذاب الآخرة وما يتصل بها.[[334]](#footnote-334)

إن عقل جميع الناس واحد ومن الخطأ او سوء التعبير القول بأن الإنسان يعقل ذلك ان من يعقل داخل الإنسان ويمكنه من اكتشاف كل جديد هو العقل الفعال الذي يتصل به الفرد[[335]](#footnote-335). لقد نادى سيجر بوجود عقل واحد ومشترك بين النوع البشري قاطبة هي النظرية (نظرية وحدة العقل) التي دحضها توما في كتاب "وحدة العقل ضد الرشديين"[[336]](#footnote-336).

فمن يعقل داخل الإنسان ويمكنه من اكتشاف كل جديد هو العقل الفعال المفارق الذي يتصل به الفرد، فهو يقول بأن عقل كل الناس واحد وواحد بالعدد لأن الجسم المادي هو فقط من يتميز بالتعدد والتكثر ومثل هذا الرأي سيفسد القول بالخلود الشخصي للنفس، والعقل الفعال الممثل الدائم للنوع الإنساني هو الخالد أما الأفراد ففانون.

لقد ادخل سيجر طريقة جديدة في التعليم، وهي طريقة البحث الفلسفي الذي لا يأخذ بعين الاعتبار المعطيات اللاهوتية وكان بذلك رائدا إذ أن هذا يعني بأننا نستطيع ان نعالج الكثير من الشؤون العلمية على ضوء نور العقل الطبيعي وحده، كما ان هذا يعني بأن كل علم له استقلالية خاصة به يمكننا أن نظل ضمنها دون أن نهتم إلى ما يقوله الشرع حول الموضوع، بهذا المعنى يكون سيجر قد فتح معركة استقلالية الفلسفة بل استقلالية كل العلوم عن اللاهوت. وهذه المعركة ستكون مريرة في الغرب و لن تتأكد استقلالية الفلسفة التي تدير ظهرها للاهوت إلا مع ديكارت في القرن السابع عشر[[337]](#footnote-337).

**قدم العالم:**

نادى الرشديون اللاتين بقدم العالم أي بأزليته بمعنى أنه غير مخلوق في زمان معين بل كان دوما. وقدم العالم يعني أن الله لم يخلقه من شيء إذا ان مادة العالم قديمة أيضا، وان الله أعطى العالم صورته فقط لا مادته، وعند أرسطو فإن الله -المحرك الأول- يحرك ولا يتحرك، والعالم سبب شوقه للكمال أي للمحرك الأول تحرك وأخذ، منذ القدم شكله أي انه ليس هناك فاصل زمني بين الله والعالم، وقدم العالم مقترن عند أرسطو بقدم الزمن ففي نظرة يتألف الزمن من لحظات وكل لحظة كان قبلها لحظة اخرى وهكذا إلى ما لا نهاية، قدم العالم يعني إذن وجود زمن أزلي أبدي.

والعقل عند الرشديين هو من يرى وجوب قدم العالم، رغم أن الشرع يرى عكس ذلك، ومعنى ذلك أن نظرية أرسطو في قدم مادة العالم تجعل من الله كائنا يدير ظهره للعالم ولا يعلم جزئياته ولا يديره إذ أنه لا يعلم إلا ذاته، أما ابن رشد فرغم سيره في ركب المعلم الأول، فقد جاء في كتاب تهافت التهافت بنظرية لا تخلو من أصالة، فهو يقول بخلق العالم ولكن منذ القدم ومن مادة قديمة:" وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام، وكان عرشه على الماء"، "ثم استوى إلى السماء وهي دخان[[338]](#footnote-338) .

فالعالم إذن أزلي بما في ذلك النوع الإنسان فلم يكن هناك إنسان أول و لن يكون هناك إنسان أخير، والعالم خاضع للجبرية بما في ذالك أفعالنا الإرادية خارج عن العناية الإلهية، والله بالاضافة إليه علة غائية لا سببية[[339]](#footnote-339).

وليسجر دليلان على قدم العالم أولهما يعتمد على فكرة منطقية ألا و هي قدم الأجناس التي تكون العالم الدنيوي أي تلك الأجناس التي يفنى أفرادها، أما الدليل الثاني فيقوم على فكرة قدم الجواهر المفارقة أي الجواهر العقلية[[340]](#footnote-340).

 **-علاقة الفلسفة المسيحية بالفلسفة اليهودية:**

يقدم لنا العلامة جيلسون مقارنة متزنة بين عالم الكلام اليهودي وبين مفكري المسيحية في العصور الوسطى، فكان لموسى بن ميمون تأثيرا كبيرا في المفكرين المسيحيين إذ أثار قبلهم مشكلة التوفيق بين النصوص الدينية والفلسفة، وقد استفاد مفكرو العصور الوسطى، فيما يذهب جيلسون، من قضاياه حتى إذا لم يأخذوا بها، إلا أن الفكرة التي استبقوها بالذات من فلسفته فهي أن الفلسفة وحدها غير قادرة على بلوغ الحقائق الموجودة في الوحي. فكان هذا هو الدرس الذي قدمه لهم ابن ميمون. وقارئ كتب ألبرت الكبير وتوما الأكويني يلحظ المكانة التي يتمتع بها ابن ميمون عندهما، بالرغم من أن معظم النظريات التي أتى بها قد أخذ أساسها من ابن رشد[[341]](#footnote-341). إن موقف ابن ميمون مثلا حول مسألة العالم التي حاول فيها التوفيق بين أنصار القدم وأنصار الحدوث يذكرنا بموقف الأكويني. وليس هناك شك في أن الفيلسوف المسيحي قد أخذ الكثير عن موقف الميموني من مشكلة العالم، وهو لا ينكر ذلك وكثيرا ما يذكره[[342]](#footnote-342).

ويشترك اسحاق البلاغ الذي عاش في النصف الثاني من القرن الثالث عشر بشمال اسبانيا مع الرشديين اللّاتين في القول بأن ثمة حالتين تتعارض فيهما الحقيقتين، ونعني بتلك الحالتين مشكلة الخلق القديم للعالم ومشكلة وجود الشياطين، لكن التوراة أيضا تقول في نظره بالخلق القديم وإن فعلت ذلك بطريقة مستترة، فهاتين الحقيقتين يمكن أن تتفقا بالتأويل[[343]](#footnote-343).

**علاقة الفلسفة المسيحية بالفلسفة الإسلامية:**

تغير الحال في العصر الوسيط بظهور الأديان فظهرت المسيحية وبعدها ظهر الإسلام، فكانت المشكلة التي واجهها الفلاسفة هي كيفية التوفيق بين ما جاءت به الأديان السماوية وبين ما قال به الفلاسفة العقليون وشغلتهم قضية نزول الشريعة موافقة لما اهتدى اليه العقل الإنساني وخاصة فلسفات أفلاطون وأرسطو...[[344]](#footnote-344)

لذلك يدين الغرب للعرب بقدر كبير من معرفته باليونانيين، وهي المعرفة التي نقلها إلى أوروبا مفكرون مسلمون، وخاصة عن طريق اسبانيا[[345]](#footnote-345). لقد مارست أعمال ابن سينا مثلا تأثيرها الأكبر في الغرب، عن طريق ترجماتها اللاتينية، ولقد كان من اهتماماته الرئيسية في الفلسفة، تلك المشكلة القديمة العهد، مشكلة الكليات التي أصبحت فيما بعد مسألة رئيسية في الفلسفة المدرسية الغربية. وكان الحل الذي أتى به ابن سينا محاولة للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو. فهو يبدأ بالقول أن عمومية الصور تتولد بالفكر، وهو رأي أرسطي ردده ابن رشد، ومن بعده ألبرت الأكبر، ولكن ابن سينا يضع لهذا الرأي شروطا، فالكليات تأتي، في الآن نفسه، قبل الأشياء، وفيها وبعدها. فهي تأتي قبلها في العقل الإلهي، عندما يخلق الأشياء وفقا لصورة معينة، وتأتي في الأشياء بقدر ما تنتمي إلى العالم الخارجي، وتأتي بعد الأشياء في الفكر البشري، الذي يدرك الصورة عن طريق التجربة[[346]](#footnote-346).

أما ابن رشد فكان أهم في الفلسفة المسيحية منه في الفلسفة الاسلامية، فهو في الفلسفة الاسلامية نهاية طريق مغلق، بينما هو في الفلسفة المسيحية بداية الطريق، فقد ترجمه ميخائيل سكوت إلى اللاتينية في أوائل القرن الثالث عشر، وكان تأثيره في أوروبا عظيما جدا، لا على السكولائيين وحدهم، بل كذلك على طائفة كبيرة من أحرار الفكر من غير المحترفين أنكرت خلود الروح واطلق عليها اسم أتباع ابن رشد، أما المعجبون به بين الفلاسفة المحترفين، فقد كانوا في البداية يتركزون بصفة خاصة في الفرنسيسكيين وفي جامعة باريس[[347]](#footnote-347).

لقد كان ابن رشد يعتقد كما سيعتقد توما الأكويني من بعده أن من الممكن اثبات وجود الله على الأسس العقلية وحدها، أما عن النفس فهو يذهب مع أرسطو إلى أنها ليست خالدة وإن كان العقل الفعال خالدا، ولما كان هذا العقل المجرد موحدا، فإن بقاءه لا يعني الخلود الشخصي، وقد كان من الطبيعي أن يرفض الفلاسفة المسيحيين هذه الآراء. على أن ابن رشد في ترجماته اللاّتينية لم يؤثر في المدرسيين الغربيين فقط، بل كان يستهوي كافة المفكرين الخارجين عن حرفية العقيدة ممن كانوا يرفضون فكرة الخلود، أي الرشديين[[348]](#footnote-348).

لكن، ألم يتأثر الفكر الإسلامي بالفلسفة المسيحية؟ يقول الأستاذ يوسف الشاروني في مقال يوازن فيه بين آراء الغزالي وأوغسطين:" قيمة الغزالي كمفكر أنه أحد كبار المعبرين عن الفكر الإسلامي كما كان من قبله أوغسطين أحد كبار المعبرين عن الفكر المسيحي، ولما كان المفهوم الفكري للديانتين يكاد يكون متشابها-بغض النظر عن التفاصيل المعبرة عن هذا المفهوم- فقد تشابه هذان المفكران أكثر مما اختلفا... وقد عبر كل من المفكرين في هذا التاريخ الذاتي عن تجربته الروحية التي مرّ بها من حالة الشك إلى حالة اليقين بالدعوة التي نصب نفسه مدافعا عنها، وقد كتب القديس أوغسطين اعترافاته في السن السادسة والأربعين، كما كتب الغزالي المنقذ من الظلال وهو في الخمسين بالحساب الهجري"[[349]](#footnote-349). ومعنى ذلك وجود تشابه بين الفكر المسيحي والفكر الإسلامي، والدليل على ذلك هو أن الإله المسيحي هو الذي خلق الأشياء ونظمها، ودرسها وفقا لغاية معينة، فما هي هذه الغاية؟ هي الله نفسه، وهو الأول والآخر، البداية والنهاية، وهي فكرة بالغة الوضوح في الفكر الإسلامي أيضا[[350]](#footnote-350).

**قائمة المصادر والمراجع:**

1**- بالعربية:**

**1**- سفر أشعيا.

**2**- إنجيل متّى.

***3****- إنجيل مرقس.*

**4**- إبراهيم محمد تركي: مدخل إلى الفلسفة المسيحية في اوروبا إبّان العصر الوسيط، دار الكتب القانونية، القاهرة، 2010.

**5**- إبراهيم موسى الهنداوي: الأثر العربي في الفكر اليهودي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1963.

***6****- ابن سينا: نص العلة وواجب الوجود، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، د.حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (د ط) 1983.*

***7****- ابن سينا: نص أنواع العقل، النفس البشرية عند ابن سينا، نصوص جمعها ورتبها وقدم لها وعلق عليها، ألبير نصري نادر، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، (د ط) 1986.*

**8**- إتين جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 2009.

**9**- إدوار جونو: الفلسفة الوسيطة ترجمة علي زيعور، دار الاندلس، بيروت، ط3، 1982.

**10**- أدين شتاينسالتز: ترجمة، فينيتابوتشيف الشيخ، دار الفرق للطباعة، دمشق، ط1، 2006

**11**- أرسطو طاليس: كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد اللأهواني، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1949.

***12****- أرسطو: النفس، راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، دار الفكر بيروت، لبنان، ط2، 1980.*

**13**- إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون، ترجمة مصطفى عبد الرزاق، ، ط1، 1996.

**14**- إسماعيل الزروخي: دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر، القاهرة، 2001.

**15**- أشرف حافظ: معالم الفكر الأوروبي في العصر الوسيط، دار طيبة للنشر والتوزيع والتجهيزات العلمية ببنغازي، ليبيا، ط1، 2004.

**16**- إميل برهييه: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندري.

***17****- إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابيشي، ج3، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1988.*

**18**- إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلينستية والرومانية، ج2، ترجمة جورج طرابشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1988.

***19****- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، تعريب خليل أحمد خليل، أشرف عليه أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2 ،2001.*

***20****- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية،ج2، تعريب خليل أحمد خليل، أشرف عليه أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2 ،2001.*

**21**- أوغسطين: اعترافات، ترجمة الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط5، 1989.

**22**- أوغسطين: مدينة الله، ج1، ترجمة الخوري أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط2، 2008.

**23**- أوغسطين: مدينة الله، ج2، ترجمة الخوري أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط2، 2008.

**24**- أوغسطين: مدينة الله، ج3، ترجمة الخوري أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط2، 2008.

**25**- تراتشي وماركوس: مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ترجمة ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1997.

***26****- توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، 1881.*

***27****- توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية،ج5، الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، 1908.*

**28**- جاريث ب- ماثيوز: أوغسطين، ترجمة،أيمن فؤاد زهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013.

**29**- جورج زيناتي: رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993.

**30**- جونو وبوجوان: ترجمة علي زيعور، تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطية، مؤسسة عز الدين للطباعة، بيروت، 1993.

**31**- حسن حنفي: نصوص من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أوغسطين وأنسلم وتوما الأكويني، دار التنوير للطباعة و النشر بيروت، 2008.

**32**- د نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ المدرسة الاسكندرية وفلسفتها، دار المعارف، مصر، القاهرة، 1962.

**33**- راسل: تاريخ الفلسفة الغربية،ج2، زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، ط2، 1968.

**34**- راسل: حكمة الغرب، ج1، ترجمة فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، 1983.

***35****- روني إيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ج1، قدم له شارل حلو، مراجعة جورج نخل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1992.*

**36**- زينب الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر، القاهرة، 1983.

***37****- ضومط ميخائيل: توما الأكويني، دراسة ومختارات، دار الشرق، بيروت، ط3، 1992.*

**38**- عبد الرحمان بدوي: خريف الفكر اليوناني، ط5، شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1979.

**39**- عبد الرحمان بدوي: فلسفة العصور الوسطى، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط3، 1979.

**40**- عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط1، 1984. **41**- عبد المنعم الحنفي: موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، مكتبة مدبولي.

**42**- عصام عبد الله: حوارات الشرق والغرب، الرشدية اللاتينية، مركز زايد العالي، الإمارات، 2003.

**43**- علاء عبد المتعال: فلسفة العصور الوسطى في أوربا، دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2004.

**44**- علي زيعور: أوغسطينيوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة المسيحية، دار اقرأ، بيروت، 1983.

**45**- علي سامي النشار، عباس أحمد الشربيني: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1972.

**46**- فايزة أنور شكري: القيم الأخلاقية، دار المعرفة الجامعية للطبع وللنشر، الإسكندرية، 2011.

**47**- فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة من أغسطين إلى دانز سكوت، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، إسحاق عبيد، ج2، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010، ص 221.

**48**- فؤاد كامل و جلال العشري، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت.

**49**- كامل محمد محمد عويضة: الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

**50**- كامل محمد محمد عويضة: أنسلم بين الحضارة الأوروبية والعصر الوسيط، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1994.

***51****- لويس غرويه، ج. قنواتي: فلسفة الفكر الدّيني بين الإسلام والمسيحية، ج1، نقله إلى العربية، صبحي الصالح، فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1978.*

**52**- ليو شتراوس: تاريخ الفلسفة السياسية، ج1، ترجمة محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.

**53**- ماهر عبد القادر محمد، عباس عطيتو: دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1998.

**54**- محمد محمود عبد الحميد: مدرسة الاسكندرية الفلسفية، ط1، دار الوفاء الاسكندرية، 2004.

***55****- محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصور الوسطى، دار المعارف بمصر، ط2، القاهرة، 1968.*

***56****- محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، ط4، 1964.*

**57**- مصطفى النشار : مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء للطباعة، القاهرة، 1998.

**58**- ممصطفى النشار: مدرسة الاسكندرية الفلسفية بين اللتراث الشرقي والفلسفة اليونانية، دار المعارف، القاهرة،1995.

**59**- موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ترجمة وتقديم حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، (دط)، (دس).

**60**- نورمان ف. كانتور: التاريخ الوسيط، ترجمة قاسم عبدو قاسم، عين للدراسات الإنسانية، القاهرة، ط5، 1997.

**61**- هاشم يحيى الملاح: المفصل في فلسفة التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2012.

**62**- يوسف الشاروني: موازنة بين آراء الامام الغزالي والقديس أوغسطين، من كتاب "أبو حامد الغزالي" في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، مهرجان الغزالي في دمشق،1961.

**63**- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، القاهرة، ط3.

**64**- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، لبنان، 1936.

**2- بالفرنسية:**

**1**- Agostino trape : Saint Augstin, traduit de l’italien par victor arminjon, fayard, paris, 1988.

**2**- Albin Michel: Dictionnaire des philosophes encyclopedia universalis, Paris, 1998 p 1496. () Saint Thomas d’Aquin: la Somme contre les gentils, 2004.

**3**- Armand Cuvillier: Nouveau Vocabulaire Philosophique, 13ème édition, Armand Colin, Paris, 1967.

**4**- Brice parain : Histoire de la philosophie, Orient, Antiquité, Moyen àge, tome(1), édition Gallimard, 1969.

**5**- Denis Huisman: Les Pages Les Plus Célébres De La Philosophie Occidentale, De Socrate à Nos Jours, édition Augmentée Perrin, Paris, 2008.

**6**- Didier Julia: Larousse, Dictionnaire De La Philosophie, Librairie Larousse, Paris, 1964.

**7**- Dominique Doucet: Augustin, L’expérience Du Verbe, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2004.

**8**- Dominique Doucet: Soliloques Et "Les Magni Philosophie", Revue Des études Augustiniennes, institut d’études augustiniennes, centre national de la recherche scientifique, (151), Paris, 1993.

**9**- Dominique Folscheid: (Que sais-je ?), Les Grandes Philosophies, 7ème édition, Puf, Paris, 2006.

**10**- François Chatelet: La philosophie de Platon à St Thomas, Marabout histoire, 2007.

**11**- G. De Plinval: Pour Connaître La Pensée De Saint Augustin, Edition Bordas, Paris, 1954.

**12**- G. Folliet: Bulletin Augustinien, Revue Des études Augustiniennes, centre national de la recherche scientifique (1-2), Paris, 1963.

**13**- Gérard Reynal: Dictionnaire Des Théologiens, Et De La Théologie, Bayard éditions  centurion, Paris, 1998.

**14**- Gustave Bardy: Saint Augustin, L’homme Et L’œuvre, Desclée de Brouwer et Cie, 7ème édition, paris, 1948.

**15**- H. Rondet, M. Le Landais, A. Lauras, C. Couturier: Études Augustiniennes, édition Montaigne, Paris, France, 1953.

**16**- J.M. Lamarre: Saint Augustin, La Trinité, Collection Texte Et Contextes, éditions Magnard, Paris, 1986.

**17**- Jacque Chabanne : Saint Augustin, éditions France- Empire Paris, 1961. **18**- Joseph Rassam: Thomas d’Aquin, Presses universitaires de France, 1ère édition, 1969.

**19**- Lévy louis germain : maimonide, fetix Alcan paris, 1911.

**20**- Lucien Jerphagnon: Augustin Et La Sagesse, Desclée De Brouwer et Cie, Paris, 2006.

**21**- Malebranche: De La Recherche De La Vérité, livre 1-3, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2006.

**22**- Maxence Caron: Saint Augustin, les éditions du Cerf, Paris, France, 2009.

**23**- Michel Blay : Larousse, Grand Dictionnaire De La Philosophie, édition CNRS, Paris, 2005.

**24**- Paul vignaux: La pensée au moyen age, collection Armand, Paris, 1948.

**25**- Saint Anselme: Sur L’existence De Dieu (proslogion), Traduction Alexandre Koyré, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 8ème édition, 1992.

**26**- Saint Augustin: Dialogues Philosophiques (4), Problèmes Fondamentaux, Contra Academicos, De Beata Vita, De Ordine.

**27**- Saint Augustin: Dialogues Philosophiques (5), Dieu Et L’ame, Soliloques, De Immortalitate Animae, De Quantitate Animae, Traduction, Pierre De Lobriolle, édition Desclée De Brouwer et Cie, Paris, 1948.

**28**- Saint Augustin: Dialogues Philosophiques, De L’ame à Dieu, De Magistro, De Libero Arbitrio, tome (6), Traduction, notes par F.J Thonnard, deuxième édition, Desclée, de Brouwer et Cie, Paris, France, 1952.

**29**- Saint Augustin: L’ascétisme Chrétien, Traduction, J. Saint-martin, Desclée de Brouwer et Cie, Paris, 1949.

**30**- Saint Augustin: La Foi Chrétienne, Traduction J. Pegon, S.J Desclée De Brouwer et Cie, Paris, 1951.

**31**- Saint Augustin: La Morale Chrétienne, Introduction, B. Roland- Gosselin, Edition Desclée De Brouwer et Cie, Paris, 1949.

**32**- Saint Augustin: La Trinité (15), 1ère partie : Le Mystère, 2ème série, Dieu et Son œuvre, par M. Mellet, O.P et Th. Comelot, O.P, introduction par : E. Hendrikx. O.E.S.A, Desclée de Brouwer, Paris, 1955.

**33**- Saint Augustin: La Trinité (16), Les Images, Traduction, P.A Gaësse, S.J, Edition Desclée De Brouwer, 1955, Paris.

**34**- Saint Augustin: La Vraie Religion, Traduction L’ablé Joyeux, édition Poujoulat et Raulx, Paris, 2010.

**35**- Saint Augustin: Les Révision (12), Traduction Gustave Bardy, Desclée de Brouwer et Cie, Paris, 1950.

**36**- Saint Augustin: Mélanges Doctrinaux(10), traduction, G.bardy, J.A.beckaert, J.boutet, Desclée de Brouwer et Cie, Paris, 1952.

**37**- Saint Augustin: Pages Dogmatiques, tome (1), la grace, édition Vivés, Paris, 1932.

**38**- Saint Augustin: Pages Dogmatiques, tome (2), Synthèse Du dogme Catholique, édition Vivés, Paris, 1935.

**39**- Saint Augustin: Six Traités, Anti - Manichéens(17), Traduction, R. Jolivet et M. Jourjon, édition Desclée de Brouwer et Cie, Paris 1961.

**40**- Saint Thomas d’Aquin: l’être et l’essence, ancienne traduction de Catherine capelle, édition Vrin, 1980.

**41**- Saint Thomas d’Aquin: Sur le bonheur, textes introduits, traduits par Ruedi Imbach, Ide Fouche, Librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 2005.

**42**- Saint thomas et Albert le grand : La métaphysique des causes, Traduction Gaston sortais, éditeur Victor restaux libraire, Paris, 1906.

**43** - Saint Thomas d'Aquin: L’unité de l'intellect contre les averroïstes, traductions, Alain de Libera, Flammarion, Paris, 1994.

**44** - Serge lansel: Saint Agustin, édition, Fayard, Paris, 1999.

**45**- Zbigniew Janowski: Augustino- Cartésien, textes et commentaire, université de chicago, librairie philosophique J .Vrin, Paris.

**فهرس الموضوعات**

|  |  |
| --- | --- |
| **الموضوع**  | **الصفحة** |
| **1- الفلسفة اليهودية** |  2 |
| * تقديم تاريخي
 |  2 |
| * مصادر الفلسفة اليهودية
 |  2 |
| * الفلسفة اليونانية
 |  2 |
| * النصوص المقدسة
 |  3 |
| * التوراة
 |  3 |
| * التلموذ
 |  4 |
| * مباحث الفلسفة اليهودية
 |  4 |
| * أعلام الفلسفة اليهودية
 |  5 |
| * فيلون الإسكندري
 |  5 |
| * حياته ومؤلفاته
 |  5 |
| * التأويل الرمزي
 |  6 |
| * الوجود
 |  6 |
| * مشكلة الخلق وافتراض الوسطاء
 |  7 |
| * موسى بن ميمون
 |  9 |
| * حياته ومؤلفاته
 |  9 |
| * الفلسفة والدين
 |  10 |
| * براهين وجود الله
 |  11 |
| * الصفات
 |  12 |
| * خلق العالم
 |  13 |
| * الأخلاق
 |  14 |
| * علاقة الفلسفة اليهودية بالفلسفة المسيحية
 |  16 |
| - علاقة الفلسفة اليهودية بالفلسفة الإسلامية |  16 |
| **2- الفلسفة المسيحية** |  19 |
| * مدخل تاريخي
 |  19 |
| * مصادر الفلسفة المسيحية
 |  19 |
| * الفلسفة اليونانية
 |  19 |
| * النصوص المقدسة: العهد القديم والعهد الجديد
 |  20 |
| * مباحث الفلسفة المسيحية
 |  22 |
| * أعلام الفلسفة المسيحية
 |  23 |
| * القديس أوغسطين
 |  23 |
| * حياته ومؤلفاته
 |  23 |
| * نظرية المعرفة
 |  24 |
| * مسألة الإيمان والعقل
 |  31 |
| * إثبات الذات الإلهية
 |  34 |
| - علاقة الذات بالصفات |  39 |
| * مسألة النفس
 |  40 |
| * فلسفة الأخلاق
 |  45 |
| * مشكلة العالم بين القدم والحدوث
 |  54 |
| * مدينة الله
 |  55 |
| * القديس أنسلم
 |  58 |
| * حياته ومؤلفاته
 |  58 |
| * العقل والإيمان
 |  59 |
| * براهين وجود الله
 |  60 |
| * صفات الله
 |  63 |
| * مشكلة الكليات
 |  64 |
| * القديس توما الأكويني
 |  65 |
| * حياته ومؤلفاته
 |  65 |
| * العقل والإيمان
 |  65 |
| * العقل والمعرفة
 |  69 |
| * براهين وجود الله
 |  76 |
| * علاقة الذات بالصفات
 |  80 |
| * الوجود والماهية
 |  81 |
| * مشكلة العالم
 |  82 |
| * الرشدية اللّاتينية
 |  87 |
| * سيجر دي برابان
 |  87 |
| * حياته ومؤلفاته
 |  87 |
| * الفلسفة والدين
 |  87 |
| * نظرية وحدة العقل
 |  89 |
| * قدم العالم
 |  90 |
| * علاقة الفلسفة المسيحية بالفلسفة اليهودية
 |  90 |
| * علاقة الفلسفة المسيحية بالفلسفة بالفلسفة الإسلامية
 |  91 |
| * قائمة المصادر والمراجع
* فهرس الموضوعات
 |  93  99 |

1. ابراهيم موسى الهنداوي: الأثر العربي في الفكر اليهودي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1963، ص ص138-139. [↑](#footnote-ref-1)
2. راسل: تاريخ الفلسفة الغربية،ج2، ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، ط2، 1968، ص33. [↑](#footnote-ref-2)
3. علي سامي النشار، عباس أحمد الشربيني: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1972، ص24. [↑](#footnote-ref-3)
4. علي سامي النشار، عباس أحمد الشربيني: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية: ص8. [↑](#footnote-ref-4)
5. Brice parain : Histoire de la philosophie, Orient, Antiquité, Moyen àge, tome(1), édition Gallimard, 1969, p1030. [↑](#footnote-ref-5)
6. إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون، ترجمة مصطفى عبد الرازق، 1936،ص104. [↑](#footnote-ref-6)
7. علي سامي النشار، عباس أحمد الشربيني: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية: ص6. [↑](#footnote-ref-7)
8. أدين شتاينسالتز: ترجمة، فينيتابوتشيف الشيخ، دار الفرق للطباعة، دمشق، ط1، 2006، ص ص11-12. [↑](#footnote-ref-8)
9. Brice parain : Histoire de la philosophie, Orient, Antiquité, Moyen àge p1009 . [↑](#footnote-ref-9)
10. علي سامي النشار، عباس أحمد الشربيني: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية: ص26. [↑](#footnote-ref-10)
11. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، لبنان، 1936، ص 247. [↑](#footnote-ref-11)
12. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 248. [↑](#footnote-ref-12)
13. د نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ المدرسة الاسكندرية وفلسفتها، دار المعارف، مصر، القاهرة، 1962، ص: 84. [↑](#footnote-ref-13)
14. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 248. [↑](#footnote-ref-14)
15. ماهر عبد القادر محمد، عباس عطيتو: دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1998، ص 55. [↑](#footnote-ref-15)
16. مصطفى النشار: مدرسة الاسكندرية الفلسفية بين اللتراث الشرقي والفلسفة اليونانية، دار المعارف، القاهرة،1995، ص ص57-58. [↑](#footnote-ref-16)
17. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: 249. [↑](#footnote-ref-17)
18. إميل برهييه: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندري، ص 99. [↑](#footnote-ref-18)
19. مصطفى النشار، مدرسة الاسكندرية، ص 61. [↑](#footnote-ref-19)
20. إيميل برهييه: تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلينستية والرومانية، ج2، ترجمة جورج طرابشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1988، ص 227. [↑](#footnote-ref-20)
21. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 249. [↑](#footnote-ref-21)
22. ماهر عبد القادر، عباس حربي عطيتو: دراسات في فلسفة العصور الوسطى، ص 57. [↑](#footnote-ref-22)
23. محمد محمود عبد الحميد أبو قحف: مدرسة الاسكندرية الفلسفية، ط1، دار الوفاء الاسكندرية، 2004، ص 81. [↑](#footnote-ref-23)
24. مصطفى النشار: مدرسة الاسكندرية، ص 63. [↑](#footnote-ref-24)
25. المرجع نفسه، ص 64. [↑](#footnote-ref-25)
26. المرجع نفسه، ص 64. [↑](#footnote-ref-26)
27. مصطفى النشار: مدرسة الاسكندرية ص 65. [↑](#footnote-ref-27)
28. ماهر عبد القادر، عباس حربي: دراسات في فلسفة العصور الوسطى، ص: 58. [↑](#footnote-ref-28)
29. مصطفى النشار: مدرسة الاسكندرية، ص 67. [↑](#footnote-ref-29)
30. المرجع نفسه، ص 67 [↑](#footnote-ref-30)
31. عبد الرحمان بدوي: خريف الفكر اليوناني، ط5، شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1979، ص 99. [↑](#footnote-ref-31)
32. Brice parain : Histoire de la philosophie, orient – antiquité moyen age, P 1028. [↑](#footnote-ref-32)
33. عبد المنعم الحنفي: موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، مكتبة مدبولي، ص 40. [↑](#footnote-ref-33)
34. Lévy louis germain : maimonide, fetix Alcan paris, 1911, P 8. [↑](#footnote-ref-34)
35. إسرائيل ولفنسون: ترجمة مصطفى عبد الرزاق، موسى بن ميمون، ط1، 1996، ص 25. [↑](#footnote-ref-35)
36. موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ترجمة وتقديم حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، (دط)، (دس)، صص 26-28. [↑](#footnote-ref-36)
37. زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1983، ص 34. [↑](#footnote-ref-37)
38. زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص 190 . [↑](#footnote-ref-38)
39. إسرائل ولفنسون: موسى بن ميمون، ص 137. [↑](#footnote-ref-39)
40. علي سامي النشار، عباس أحمد الشربيني: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الاسلامية، ص: 206. [↑](#footnote-ref-40)
41. زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص: 187. [↑](#footnote-ref-41)
42. المرجع نفسه، ص 187. [↑](#footnote-ref-42)
43. Brice parain: P, 1029. [↑](#footnote-ref-43)
44. زينب محمود خضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص 189. [↑](#footnote-ref-44)
45. زينب محمود خضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص 190. [↑](#footnote-ref-45)
46. إبراهيم موسى هنداوي: الأثر العربي في الفكر اليهودي، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1963، ص 168. [↑](#footnote-ref-46)
47. Brice parain : Ibid, P 1029. [↑](#footnote-ref-47)
48. زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص 192. [↑](#footnote-ref-48)
49. موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ص448. [↑](#footnote-ref-49)
50. المرجع نفسه، ص 474. [↑](#footnote-ref-50)
51. علي سامي النشار: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، ص 208. [↑](#footnote-ref-51)
52. المرجع نفسه، ص 208. [↑](#footnote-ref-52)
53. موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ص 171. [↑](#footnote-ref-53)
54. إبراهيم موسى الهنداوي: الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص 162. [↑](#footnote-ref-54)
55. سامي علي النشار: الفكر اليهودي، ص: 810. [↑](#footnote-ref-55)
56. المرجع نفسه، ص 211. [↑](#footnote-ref-56)
57. موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص: 132. [↑](#footnote-ref-57)
58. المرجع نفسه، ص ص : 140-141. [↑](#footnote-ref-58)
59. المرجع نفسه، ص 135. [↑](#footnote-ref-59)
60. علي سامي النشار: الفكر اليهودي، ص 213. [↑](#footnote-ref-60)
61. زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ص، 286. [↑](#footnote-ref-61)
62. المرجع نفسه، ص، 286. [↑](#footnote-ref-62)
63. المرجع نفسه، ص، 287. [↑](#footnote-ref-63)
64. Brice parain : P, 1031. [↑](#footnote-ref-64)
65. موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ص [↑](#footnote-ref-65)
66. زينب محمود الخيضري: أثر ابن رشد، ص 292. [↑](#footnote-ref-66)
67. موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ص292. [↑](#footnote-ref-67)
68. Brice parain : P, 1031. [↑](#footnote-ref-68)
69. Ibid, P, 1032. [↑](#footnote-ref-69)
70. Ibid, P, 1033. [↑](#footnote-ref-70)
71. علي سامي النشار: الفكر اليهودي، ص ص 222- 224. [↑](#footnote-ref-71)
72. إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون، ص: 115. [↑](#footnote-ref-72)
73. موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ص 493-494. [↑](#footnote-ref-73)
74. المرجع نفسه، ص 494. [↑](#footnote-ref-74)
75. راسل: حكمة الغرب، ج1، ترجمة فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، 1983، ص ص189-190. [↑](#footnote-ref-75)
76. راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ج2، ص35. [↑](#footnote-ref-76)
77. إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون، ص2. [↑](#footnote-ref-77)
78. Brice parain : pp1007-1009. [↑](#footnote-ref-78)
79. Ibid, p1036. [↑](#footnote-ref-79)
80. موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ص180. [↑](#footnote-ref-80)
81. إبراهيم موسى الهنداوي: الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص142. [↑](#footnote-ref-81)
82. راسل: تاريخ الفلسفة الغربية،ج2، ص ص77-78. [↑](#footnote-ref-82)
83. إبراهيم محمد تركي: مدخل إلى الفلسفة المسيحية في اوروبا إبّان العصر الوسيط، دار الكتب القانونية، القاهرة، 2010، ص80. [↑](#footnote-ref-83)
84. المرجع نفسه، ص82. [↑](#footnote-ref-84)
85. المرجع نفسه، ص ص86-87. [↑](#footnote-ref-85)
86. جونو وبوجوان: ترجمة علي زيعور، تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطية، مؤسسة عز الدين للطباعة، بيروت، 1993، ص29-30. [↑](#footnote-ref-86)
87. إبراهيم محمد تركي: مدخل إلى الفلسفة المسيحية في اوروبا إبّان العصر الوسيط، ص ص82،84. [↑](#footnote-ref-87)
88. إتين جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 2009، ص8. [↑](#footnote-ref-88)
89. إبراهيم محمد تركي: مدخل إلى الفلسفة المسيحية في اوروبا إبّان العصر الوسيط، ص ص52،71. [↑](#footnote-ref-89)
90. إتين جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص37. [↑](#footnote-ref-90)
91. Gustave bardy : Saint Augustin, L’omme et l’œuvre, brouwer et cie, 7è èdition, paris, 1948, pp21-22. [↑](#footnote-ref-91)
92. Agostino trape : Saint Augstin, traduit de l’italien par victor arminjon, fayard, paris, 1988, pp8\_15. [↑](#footnote-ref-92)
93. إبراهيم محمد تركي: مدخل إلى الفلسفة في أوروبا إبان العصر الوسيط، ص136. [↑](#footnote-ref-93)
94. جاريث ب- ماثيوز: أوغسطين، ترجمة،أيمن فؤاد زهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013، ص ص25،31. [↑](#footnote-ref-94)
95. Jacque Chabanne : Saint Augustin, éditions France- Empire Paris, 1961, p307-309. [↑](#footnote-ref-95)
96. علي زيعور: أوغسطينيوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة المسيحية، دار اقرأ، بيروت، 1983، ص ص108-109. [↑](#footnote-ref-96)
97. Saint Augustin: Dialogues Philosophiques, De L’ame à Dieu, De Magistro, De Libero Arbitrio, tome (6), Traduction, notes par F.J Thonnard, deuxième édition, Desclée, de Brouwer et Cie, Paris, France, 1952, p229. [↑](#footnote-ref-97)
98. فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة (من أوغسطين إلى دانز سكوت)، المجلد الثاني، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، إسحاق عبيد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010، ص83. [↑](#footnote-ref-98)
99. Saint Augustin: Dialogues Philosophiques(5), Dieu Et L’ame, Soliloques, De Immortalitate Animae, De quantitate Animae, traduction, Pierre De Lobriolle, édition Desclée De Brouwer et Cie, Paris, 1948, p311. [↑](#footnote-ref-99)
100. Ibid, pp91, 95. [↑](#footnote-ref-100)
101. Ibid, p173. [↑](#footnote-ref-101)
102. Saint Augustin: Dialogues Philosophiques, De L’ame à Dieu, De Magistro, De Libero Arbitrio, p225. [↑](#footnote-ref-102)
103. Ibid, p231. [↑](#footnote-ref-103)
104. Ibid, p231. [↑](#footnote-ref-104)
105. Ibid, p227. [↑](#footnote-ref-105)
106. Ibid, pp227-229. [↑](#footnote-ref-106)
107. Saint Augustin: La Vraie Religion, Traduction L’ablé Joyeux, édition Poujoulat et Raulx, Paris, 2010, pp110-111. [↑](#footnote-ref-107)
108. الإشراق عند أوغسطين ومالبرانش هو الفعل الإلهي الذي ينير بواسطته الله تعالى النفس الإنسانية، فيمكّنها من المعرفة. ومنه مذهب الإشراق (Illuminisme).

 Armand Cuvillier: Nouveau Vocabulaire Philosophique, 13ème édition, Armand Colin, Paris, 1967, p92 . [↑](#footnote-ref-108)
109. المنهج الأوغسطيني عموما هو الباطنية. إنه منهج أنتربولوجي لمعرفة الذات، وذلك على نحو التوجه التيولوجي لمعرفة الله. وهو حوار داخلي عقلي يسمح باستقبال الآخر بصورة مفاجئة غير متوقعة.

Gérard Reynal: Dictionnaire Des Théologiens, Et De La Théologie, Bayard éditions  centurion, Paris, 1998, p 38. [↑](#footnote-ref-109)
110. Saint Augustin: Dialogues Philosophiques, De L’ame à Dieu, De Magistro, De Libero Arbitrio, p117. [↑](#footnote-ref-110)
111. أوغسطين: اعترافات، ترجمة الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط5، 1989، ص242. [↑](#footnote-ref-111)
112. Saint Augustin: Dialogues Philosophiques, De L’ame à Dieu, De Magistro, De Libero Arbitrio, p477. [↑](#footnote-ref-112)
113. أوغسطين: اعترافات، ص197. [↑](#footnote-ref-113)
114. Dominique Doucet: Augustin, L’expérience Du Verbe, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2004, pp83-84. [↑](#footnote-ref-114)
115. Lucien Jerphagnon: Augustin Et La Sagesse, Desclée De Brouwer et Cie, Paris, 2006, pp91, 96. [↑](#footnote-ref-115)
116. G. De Plinval: Pour Connaître La Pensée De Saint Augustin, Edition Bordas, Paris, 1954, pp143-144. [↑](#footnote-ref-116)
117. Saint Augustin: Les Révisions, (12), Traduction Gustave Bardy, Desclée de Brouwer et Cie, Paris, 1950, p291. [↑](#footnote-ref-117)
118. علاء عبد المتعال: فلسفة العصور الوسطى في أوربا، دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2004، ص20. [↑](#footnote-ref-118)
119. أوغسطين: مدينة الله، ج2، ترجمة الخوري أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 2008، ص 43. [↑](#footnote-ref-119)
120. Denis Huisman: Les Pages Les Plus Célébres De La Philosophie Occidentale, De Socrate à Nos Jours, édition Augmentée Perrin, Paris, 2008, p95-96.

يلاحظ أيضا في :

Zbigniew Janowski: Augustino- Cartésien, textes et commentaire, université de chicago, librairie philosophique J .Vrin, Paris, 2000, p39. [↑](#footnote-ref-120)
121. أوغسطين: مدينة الله، ج2، ص 43. [↑](#footnote-ref-121)
122. سفر أشعيا: 7:9 (الإصحاح7. الآية9 ). [↑](#footnote-ref-122)
123. Saint Augustin: Dialogues Philosophiques, De L’ame à Dieu, De Magistro, De Libero Arbitrio, p219. [↑](#footnote-ref-123)
124. Ibid, pp514-516. [↑](#footnote-ref-124)
125. Saint Augustin: La Foi Chrétienne, Traduction J. Pegon, S.J Desclée De Brouwer et Cie, Paris, 1951, p265. [↑](#footnote-ref-125)
126. Ibid, p441. [↑](#footnote-ref-126)
127. Saint Augustin: La Morale Chrétienne, Introduction, B. Roland- Gosselin, Edition Desclée De Brouwer et Cie, Paris, 1949, pp139-141. [↑](#footnote-ref-127)
128. Saint Augustin: La Trinité (15), 1ère partie : Le Mystère, 2ème série, Dieu et Son œuvre, par M. Mellet, O.P et Th. Comelot, O.P, introduction par : E. Hendrikx. O.E.S.A, Desclée de Brouwer, Paris, 1955, pp93-95. [↑](#footnote-ref-128)
129. Saint Augustin: La Vraie Religion, p103. [↑](#footnote-ref-129)
130. Ibid, p104. [↑](#footnote-ref-130)
131. Saint Augustin: Dialogues Philosophiques (4), Problèmes Fondamentaux, Contra Academicos, De Beata Vita, De Ordine, pp389-411. [↑](#footnote-ref-131)
132. إنجيل متّى: 7:7 (الإصحاح7. الآية7). [↑](#footnote-ref-132)
133. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص ص29-30. [↑](#footnote-ref-133)
134. أوغسطين : اعترافات، ص 08. [↑](#footnote-ref-134)
135. Saint Augustin: Dialogues Philosophiques, De L’âme à Dieu, De Magistro, De Libero Arbitrio, pp 221-223 [↑](#footnote-ref-135)
136. Ibid, pp233, 239. [↑](#footnote-ref-136)
137. Ibid, pp 239-241. [↑](#footnote-ref-137)
138. Ibid, pp 279,287. [↑](#footnote-ref-138)
139. Ibid, p 267. [↑](#footnote-ref-139)
140. أوغسطين: اعترافات، ص 125. [↑](#footnote-ref-140)
141. Maxence Caron: Saint Augustin, les éditions du Cerf, Paris, France, 2009, pp 132,139. [↑](#footnote-ref-141)
142. تتمثل نظرية المشاركة في العلاقة بين العالم أو الروح الإنسانية من جهة، والله من جهة أخرى وهي نظرية أفلوطينية في الأصل. إذ أن ميتافيزيقا المشاركة هي شكل من التماثل.

 – Didier Julia: Larousse, Dictionnaire De La Philosophie, Librairie Larousse, Paris,1964, p221. [↑](#footnote-ref-142)
143. Saint Augustin: De L’ame à Dieu, De Magistro, pp, 521-522. [↑](#footnote-ref-143)
144. أوغسطين: اعترافات، ص 218. [↑](#footnote-ref-144)
145. Gustave Bardy: Saint Augustin, L’homme Et L’œuvre, Desclée de Brouwer et Cie, 7ème édition, paris, 1948, p5009.

يلاحظ أيضا في:

Saint Augustin: La Trinité (16), Les Images, Traduction, P.A Gaësse, S.J, Edition Desclée De Brouwer, 1955, Paris, p87. [↑](#footnote-ref-145)
146. Saint Augustin: La Trinité (15), Le Mystère, pp283-285. [↑](#footnote-ref-146)
147. Saint Augustin: Dialogues Philosophiques (4), Problemes Fondamentaux, Contra Academicos, p323. [↑](#footnote-ref-147)
148. Ibid, p 345. [↑](#footnote-ref-148)
149. Saint Augustin: La Trinité(15), Le Mystère, p429. [↑](#footnote-ref-149)
150. Ibid, pp451-489. [↑](#footnote-ref-150)
151. Ibid, p507. [↑](#footnote-ref-151)
152. أشرف حافظ: معالم الفكر الأوروبي في العصر الوسيط، دار طيبة للنشر والتوزيع والتجهيزات العلمية ببنغازي، ليبيا، ط1، 2004، ص ص 43، 44. [↑](#footnote-ref-152)
153. النفس (âme) هي مبدأ الحياة والفكر أو كليهما معا، باعتباره حقيقة مميّزة من الجسد الذي تُظهر فاعليتها من خلاله.

أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001، ص ص 207-208.

يُعرّفها أرسطو في قوله: " النفس إذن كمال أول لجسم له هذه الطبيعة. إلّا أنّ الكمال الأول يقال على معنيين: فهو تارة كالعلم، وتارة كاستعمال العلم. ويظهر هاهنا أنّ النفس كمال أول كالعلم... لهذا كانت النفسس كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة".

أرسطو طاليس: كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد اللأهواني، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1949، ص ص 42-43. [↑](#footnote-ref-153)
154. Saint Augustin: Dialogues Philosophiques (5), Dieu Et L’ame, Soliloques, De Immortalitate, P 273. [↑](#footnote-ref-154)
155. Michel Blay : Larousse, Grand Dictionnaire De La Philosophie, édition CNRS, Paris, 2005, P25. [↑](#footnote-ref-155)
156. Saint Augustin: Dialogues Philosophique (5), Dieu Et L’aime, Soliloques, P201 [↑](#footnote-ref-156)
157. إتين جلسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ص 252،259. [↑](#footnote-ref-157)
158. Michel Blay: Larousse, Grand Dictionnaire De La Philosophie, P25.

يُلاحظ أيضا في:

- J.M. Lamarre: Saint Augustin, La Trinité, Collection Texte Et Contextes, éditions Magnard, Paris, 1986, p20. [↑](#footnote-ref-158)
159. Saint Augustin: La Trinité (16), Les Images, pp77,79. [↑](#footnote-ref-159)
160. Saint Augustin: La Trinité (16), Le Mystère, P551. [↑](#footnote-ref-160)
161. Dominique Doucet: Augustin , L’expérience Du Verbe, P152. [↑](#footnote-ref-161)
162. Saint Augustin: La Trinité (16), Les Images, pp 187,191. [↑](#footnote-ref-162)
163. العدد ثلاثة(3) يُوجّه تفكيرنا بصورة طبيعية نحو الثالوث، سواء العناصر الإلهية التي تشكل وحدة الثالوث (الأب والإبن وروح القدس)، أو العدد الذي يشكل الحياة النفسية (الذاكرة والعقل والإرادة).

-H. Rondet, M. Le Landais, A. Lauras, C. Couturier: Études Augustiniennes, édition Montaigne, Paris, France, 1953, p 245. [↑](#footnote-ref-163)
164. جاريث ب. ماثيوز: أوغسطين، ص67. [↑](#footnote-ref-164)
165. Saint Augustin: La Trinité (16), Les Images, pp 155,177. [↑](#footnote-ref-165)
166. Ibid, pp 149-153 [↑](#footnote-ref-166)
167. Ibid, P 273. [↑](#footnote-ref-167)
168. Saint Augustin: soliloques, p 133. [↑](#footnote-ref-168)
169. Dominique Doucet: Soliloques Et "Les Magni Philosophi", Revue Des études Augustiniennes, institut d’études augustiniennes, centre national de la recherche scientifique, (151), Paris, 1993, p127. [↑](#footnote-ref-169)
170. Saint Augustin: soliloques, pp 87-89. [↑](#footnote-ref-170)
171. Ibid, p 187. [↑](#footnote-ref-171)
172. Ibid, pp 183-185. [↑](#footnote-ref-172)
173. Saint Augustin: Mélanges Doctrinaux(10), traduction, G.bardy, J.A.beckaert, J.boutet, Desclée de Brouwer et Cie, Paris, 1952, pp89-91. [↑](#footnote-ref-173)
174. Saint Augustin: La Morale Chrétienne, pp175-177.

يُلاحظ أيضا في:

Saint Augustin: Mélanges Doctrinaux, pp737-738. [↑](#footnote-ref-174)
175. كامل محمد محمد عويضة: الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، ص64. [↑](#footnote-ref-175)
176. فايزة أحمد شكري: القيم الأخلاقية، دار المعرفة الجامعية للطبع وللنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، 2011، ص111. [↑](#footnote-ref-176)
177. Saint Augustin: La Moral Chrétienne, p 441. [↑](#footnote-ref-177)
178. Ibid, p 441. [↑](#footnote-ref-178)
179. Saint Augustin: De Magistro, De Libero Arbitrio, P209. [↑](#footnote-ref-179)
180. أوغسطين مدينة الله، ج2، ص ص 167-168. [↑](#footnote-ref-180)
181. أوغسطين: مدينة الله، ج1، ترجمة الخوري أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 2008، ص 237. [↑](#footnote-ref-181)
182. النعمة في علم اللّاهوت هي المشاركة في الحياة الإلهية. وهي هبة إلهية، يحضى بها الإنسان بالرفق والعطف الخالص.

Didier Julia: Larousse, Dictionnaire De La Philosophie, p113. [↑](#footnote-ref-182)
183. Saint Augustin: Pages Dogmatiques, tome (1), la grace, édition Vivés, Paris, 1932, Pp 3,17.

يلاحظ أيضا في:

Saint Augustin: L’ascétisme Chrétien, Traduction, J. Saint-martin, Desclée de Brouwer et Cie, Paris, 1949, p465. [↑](#footnote-ref-183)
184. G. Folliet: Bulletin Augustinien, Revue Des études Augustiniennes, centre national de la recherche scientifique (1-2), Paris, 1963, pp143-144. [↑](#footnote-ref-184)
185. أوغسطين: اعترافات، ص136. [↑](#footnote-ref-185)
186. Serge Cansel: Saint Agustin, édition, Fayard, Paris, 1999, p131. [↑](#footnote-ref-186)
187. Saint Augustin: La Morale Chrétienne, pp 443 – 445. [↑](#footnote-ref-187)
188. Ibid, p445. [↑](#footnote-ref-188)
189. عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص ص251-252. [↑](#footnote-ref-189)
190. Saint Augustin: Six Traités, Anti - Manichéens(17), Traduction, R. Jolivet et M. Jourjon, édition Desclée de Brouwer et Cie, Paris 1961, pp 487—489. [↑](#footnote-ref-190)
191. أوغسطين: مدينة الله، ج2، ص36. [↑](#footnote-ref-191)
192. أوغسطين: اعترافات، ص136. [↑](#footnote-ref-192)
193. فايزة أنور شكري: القيم الأخلاقية، ص110. [↑](#footnote-ref-193)
194. أوغسطين: اعترافات، ص ص 17 ، 24. [↑](#footnote-ref-194)
195. أوغسطين: اعترافات، ص 124. [↑](#footnote-ref-195)
196. الخطيئة هي رفض هبة الله بواسطة حرية الإنسان، الذي يظن بأنه تحرر وتخلّص من الشرط الذي يحرّظه على سقوطه.

Dominique Folscheid: (Que sais-je ?), Les Grandes Philosophies, 7ème édition, Puf, Paris, 2006, p29. [↑](#footnote-ref-196)
197. Saint Augustin: Les Révision (12), Traduction Gustave Bardy, Desclée de Brouwer et Cie, Paris, 1950, p317. [↑](#footnote-ref-197)
198. Malebranche: De La Recherche De La Vérité, livre 1-3, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2006, p148. [↑](#footnote-ref-198)
199. إتين جلسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ص 423 ـــ 425. [↑](#footnote-ref-199)
200. أوغسطين: اعترافات، ص214. [↑](#footnote-ref-200)
201. أوغسطين: مدينة الله، ج1، ص377. [↑](#footnote-ref-201)
202. المصدر نفسه، ص378. [↑](#footnote-ref-202)
203. المصدر نفسه، ص460. [↑](#footnote-ref-203)
204. تراتشي وماركوس: مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ترجمة ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1997، ص55. [↑](#footnote-ref-204)
205. أوغسطين: اعترافات، ص ص36-37. [↑](#footnote-ref-205)
206. المرجع نفسه، ص245. [↑](#footnote-ref-206)
207. المرجع نفسه، ص243. [↑](#footnote-ref-207)
208. المصدر نفسه، ص245. [↑](#footnote-ref-208)
209. المصدر نفسه، ص247. [↑](#footnote-ref-209)
210. أوغسطين: مدينة الله، ج2، ص62. [↑](#footnote-ref-210)
211. إتين جلسون: روح الفلسفة المسيحية، ص238. [↑](#footnote-ref-211)
212. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ص46. [↑](#footnote-ref-212)
213. أوغسطين: مدينة الله، ج2 ، ص. 212. [↑](#footnote-ref-213)
214. تراتشي وماركوس: مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ترجمة ماهر عبد القادر محمد، ص. 58. [↑](#footnote-ref-214)
215. إسماعيل الزروخي: دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر، القاهرة، 2001، ص ص 167ـــ 170. [↑](#footnote-ref-215)
216. أو غسطين: مدينة الله، ج2، ص ص 220 ـــ 221. [↑](#footnote-ref-216)
217. المصدر نفسه، ،ص.05. [↑](#footnote-ref-217)
218. ليو شتراوس: تاريخ الفلسفة السياسية، ج1، ترجمة محمود سيد أحمد، المجلس الإعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص. 287. [↑](#footnote-ref-218)
219. نورمان ف. كانتور: التاريخ الوسيط، ترجمة قاسم عبدو قاسم، عين للدراسات الإنسانية، القاهرة، ط5، 1997، ص. 104. [↑](#footnote-ref-219)
220. جورج سباين: تطور الفكر السياسي، ج2، ص. 89. [↑](#footnote-ref-220)
221. أأو غسطين: مدينة الله، ج2،ص.187. [↑](#footnote-ref-221)
222. هاشم يحيى الملاح: المفصل في فلسفة التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2012، ص97. [↑](#footnote-ref-222)
223. أوغسطين: مدينة الله، ج3، ص. 161. [↑](#footnote-ref-223)
224. أوغسطين: مدينة الله، ج3، ترجمة الخوري أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 2008، ص ص 150 ـــ151. [↑](#footnote-ref-224)
225. كامل محمد محمد عويضة: أنسلم بين الحضارة الأوروبية والعصر الوسيط، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1994، ص ص 58،60. [↑](#footnote-ref-225)
226. المرجع نفسه، ص 103-106. [↑](#footnote-ref-226)
227. حسن حنفي: نصوص من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أوغسطين وأنسلم وتوما الأكويني، دار التنوير للطباعة و النشر بيروت، 2008، ص ص97- 98. [↑](#footnote-ref-227)
228. إتين جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص 67. [↑](#footnote-ref-228)
229. حسن حنفي: نصوص من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أوغسطين وأنسلم وتوما الأكويني، ص 99. [↑](#footnote-ref-229)
230. المرجع نفسه، ص 98. [↑](#footnote-ref-230)
231. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، القاهرة، ط3، ص 85. [↑](#footnote-ref-231)
232. جونو وبوجوان: ترجمة علي زيعور، تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطية، مؤسسة عز الدين للطباعة، بيروت، 1993، ص 75. [↑](#footnote-ref-232)
233. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص 85. [↑](#footnote-ref-233)
234. عبد الرحمان بدوي: فلسفة العصور الوسطى، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط3، 1979، ص 69-70. [↑](#footnote-ref-234)
235. كامل محمد محمد عويضة: الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، ص 113. [↑](#footnote-ref-235)
236. عبد الرحمان بدوي: فلسفة العصور الوسطى، ص 70. [↑](#footnote-ref-236)
237. فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة من أغسطين إلى دانز سكوت، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، إسحاق عبيد، ج2، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010، ص 221. [↑](#footnote-ref-237)
238. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص 85. [↑](#footnote-ref-238)
239. عبد الرحمان بدوي: فلسفة العصور الوسطى، ص 70-71 [↑](#footnote-ref-239)
240. Paul vignaux : La pensée au moyenage, collection Armand colin, Paris, 1948, P 28. [↑](#footnote-ref-240)
241. Saint Anselme: Sur L’existence De Dieu (proslogion), Traduction Alexandre Koyré, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 8ème édition, 1992, pp13. [↑](#footnote-ref-241)
242. Ibid, pp 43-45. [↑](#footnote-ref-242)
243. Ibid, p15. [↑](#footnote-ref-243)
244. Saint Anselme: Sur L’existence De Dieu (proslogion) p,35. [↑](#footnote-ref-244)
245. *() إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابيشي، ج3، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1988، ص ص 178-179.* [↑](#footnote-ref-245)
246. عبد الرحمان بدوي: فلسفة العصور الوسطى، ص 74. [↑](#footnote-ref-246)
247. حسن حنفي: نصوص من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أوغسطين وأنسلم وتوما الأكويني، ص 145. [↑](#footnote-ref-247)
248. عبد الرحمان بدوي: فلسفة العصور الوسطى، ص 75-76. [↑](#footnote-ref-248)
249. المرجع نفسه، ص 77. [↑](#footnote-ref-249)
250. عبد الرحمان بدوي: فلسفة العصور الوسطى، ص ص 77-78. [↑](#footnote-ref-250)
251. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص153. [↑](#footnote-ref-251)
252. زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد، ص ص23-24. [↑](#footnote-ref-252)
253. المرجع نفسه، ص ص25-26. [↑](#footnote-ref-253)
254. *() توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ترجمة، الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية في بيروت، (د ط)، 1881، ص ص20-21.* [↑](#footnote-ref-254)
255. *() زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص 150.* [↑](#footnote-ref-255)
256. *() توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص 21.* [↑](#footnote-ref-256)
257. () Saint Thomas d’Aquin: la Somme contre les gentils, 2004. p 24. [↑](#footnote-ref-257)
258. *() لويس غرويه، ج. قنواتي: فلسفة الفكر الدّيني بين الإسلام والمسيحية، ج1، نقله إلى العربية، صبحي الصالح، فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1978، ص 234.* [↑](#footnote-ref-258)
259. *() علاء عبد المتعال: فلسفة العصور الوسطى في أوروبا،* دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2004، *ص ص 44، 48.* [↑](#footnote-ref-259)
260. *() إنجيل مرقس: 13: 32 (الإصحاح13 الآية32).* [↑](#footnote-ref-260)
261. () Albin Michel: Dictionnaire des philosophes encyclopedia universalis, Paris, 1998 p 1496. [↑](#footnote-ref-261)
262. *() إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ص ص 173-175.* [↑](#footnote-ref-262)
263. *() توما الأكويني: الخلاصة اللاّهوتية، ج1، ص ص 21-22.* [↑](#footnote-ref-263)
264. *() المصدر نفسه، ص 22.* [↑](#footnote-ref-264)
265. *() توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج5،ترجمة،الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية في بيروت، 1908، ص 406.* [↑](#footnote-ref-265)
266. *() محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصور الوسطى، دار المعارف بمصر، ط2، القاهرة، 1968، ص 128.* [↑](#footnote-ref-266)
267. () Saint thomas et Albert le grand : La métaphysique des causes, Traduction Gaston sortais, éditeur Victor restaux libraire, Paris, 1906, P64. [↑](#footnote-ref-267)
268. *() محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط4، 1964، ص ص 112، 115.* [↑](#footnote-ref-268)
269. *() توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية،ج2، ص ص 261-262.* [↑](#footnote-ref-269)
270. *() توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ص263.*  [↑](#footnote-ref-270)
271. )( Saint Thomas d’Aquin:  L’unité de l intellect contre les averroïstes, pp 290-291. [↑](#footnote-ref-271)
272. *() كلمة متعارضة مع الفعل- سمة ما يمكن حدوثه أو ما هو حادث- ما هو ممكن جداً.*

*- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية،ج2، تعريب خليل أحمد خليل، أشرف عليه أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2 ،2001، ص1097.* [↑](#footnote-ref-272)
273. () saint thomas d’Aquin  l’unité de l’intellect contre les averroïstes, p 291. [↑](#footnote-ref-273)
274. *() بما أن كل تغير يمكنه أن يكون( أ ) ممكنا،( ب) على وشك الحدوث، (ج) حادثا، فإن عبارة بالفعل تنطبق أولا على اللحظة( ب) مقابل اللحظة( أ) التي تدل عليها عبارة بالقوة من جهة، ومن جهة ثانية، اللحظة (ج) أي الوجود المتحقق والمديد، الناجم عن هدا التغير- الفعل أيضا ما هو معروض كواقع، وما يشكل تعيّنا حاضرا، أو خاصية فعلية، يمكن اعتمادها كمعطى.*

*- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، تعريب خليل أحمد خليل، أشرف عليه أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2 ،2001، ص20-21.*  [↑](#footnote-ref-274)
275. *() أرسطو: النفس، راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، دار الفكر بيروت، لبنان، ط2، 1980، ص ص 72، 74.* [↑](#footnote-ref-275)
276. () Saint Thomas d’Aquin: L’unité de l’intellect contre les averroïstes, pp 350-352. [↑](#footnote-ref-276)
277. *() ابن سينا: نص أنواع العقل، النفس البشرية عند ابن سينا، نصوص جمعها ورتبها وقدم لها وعلق عليها، ألبير نصري نادر، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، (د ط) 1986.*

*ص ص 17، 21.* [↑](#footnote-ref-277)
278. *() أرسطو: النفس، ص ص 74-75.* [↑](#footnote-ref-278)
279. *() توما الأكويني: ا لخلاصة اللاهوتية، ج2، ص 334.* [↑](#footnote-ref-279)
280. 1-Saint Thomas d'Aquin: L’unité de l'intellect contre les averroïstes, traductions, Alain de Libera, Flammarion, Paris, 1994, , pp 85.103. [↑](#footnote-ref-280)
281. *() يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص 171.* [↑](#footnote-ref-281)
282. *() توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ص 254.* [↑](#footnote-ref-282)
283. *() توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ص ص 388-390.* [↑](#footnote-ref-283)
284. *() توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ص ص 402، 405.* [↑](#footnote-ref-284)
285. *() جونو وبوجوان: تاريخ الفلسفة والعلم في أوربا المسيحية، ص ص 126-127.* [↑](#footnote-ref-285)
286. *() توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج2، ص ص 394-395.* [↑](#footnote-ref-286)
287. *() François Chatelet: La philosophie de Platon à St Thomas, Marabout histoire, 2007, p 297.*  [↑](#footnote-ref-287)
288. *() حسن حنفي: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أوغسطين، أنسيلم، توما الإكويني، ص 226.*  [↑](#footnote-ref-288)
289. *() توما الإكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص 31.* [↑](#footnote-ref-289)
290. *- الحركة هي تبدّل متصل للموقع في المكان، منظورا إليه من زاوية الزمان. ()*

*- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ج2، ص843.*  [↑](#footnote-ref-290)
291. *() توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص ص 32-33.* [↑](#footnote-ref-291)
292. *() المصدر نفسه، ص 33.* [↑](#footnote-ref-292)
293. *() أشرف حافظ: معالم الفكر الأوروبي في العصر الوسيط، دار طيبة للنشر والتوزيع والتجهيزات العلمية، بنغازي، ليبيا، ط1، 2004، ص 8.* [↑](#footnote-ref-293)
294. *() ابن سينا: نص العلة وواجب الوجود، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، د.حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (د ط) 1983، ص162.*  [↑](#footnote-ref-294)
295. *() ما يجب حدوثه، أو من غير الممكن عدم حدوثه- ما يلزم وقوعه.*

 *-أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ج1، ص271.*  [↑](#footnote-ref-295)
296. *() ما يُحكى عنه ولا يعلم إن كان صحيحا أو باطلا- ما هو غير محكوم عليه مسبقا- كل ما يستحق بذل الجهد لفحصه أو لتناوله- كل ما يجوز اندراخه في توقعاتنا.*

*- المرجع نفسه، ج2، ص ص 1005-1006* [↑](#footnote-ref-296)
297. *() توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص 33.* [↑](#footnote-ref-297)
298. *()فيلسوف فرنسي، من التوماوية الجديدة، من مؤلفاته: "روح الفلسفة المسيحية".*

*–إتين جلسون:الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص5.*  [↑](#footnote-ref-298)
299. *() المرجع نفسه، ص 121.* [↑](#footnote-ref-299)
300. *() توما الإكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص 33.* [↑](#footnote-ref-300)
301. *() إتين جلسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص 122.* [↑](#footnote-ref-301)
302. *() توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص 34.* [↑](#footnote-ref-302)
303. *() ضومط ميخائيل: توما الأكويني، دراسة ومختارات، دار الشرق، بيروت، ط3، 1992، ص ص 74-75.* [↑](#footnote-ref-303)
304. *() روني إيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ج1، قدم له شارل حلو، مراجعة جورج نخل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص 345.* [↑](#footnote-ref-304)
305. *() توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص ص 179-183.* [↑](#footnote-ref-305)
306. *إنجيل يوحنا 14: 6 (الإصحاح14. الآية6).()*  [↑](#footnote-ref-306)
307. *() توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص ص 39-41.* [↑](#footnote-ref-307)
308. *() المرجع نفسه، ص ص 41-42.* [↑](#footnote-ref-308)
309. *() إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ج3، ص 185.* [↑](#footnote-ref-309)
310. *() Saint Thomas d’Aquin: l’être et l’essence ancienne traduction de Catherine capelle, édition Vrin, 1980 p 42.* [↑](#footnote-ref-310)
311. *() توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص 42.* [↑](#footnote-ref-311)
312. *() زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص ص 211-218.* [↑](#footnote-ref-312)
313. *() ضومط ميخائيل: توما الإكويني، دراسة ومختارات، ص 44.* [↑](#footnote-ref-313)
314. *() توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص ص 560-562.* [↑](#footnote-ref-314)
315. *() توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص 562.* [↑](#footnote-ref-315)
316. *( ) المصدر نفسه، ص ص 565-566.*  [↑](#footnote-ref-316)
317. *() المصدر نفسه، ص ص 566-567.* [↑](#footnote-ref-317)
318. *() Joseph Rassam: Thomas d’Aquin, Presses universitaires de France, 1ère édition, 1969,89.* [↑](#footnote-ref-318)
319. *() توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص ص 534-535.* [↑](#footnote-ref-319)
320. *() إتين جلسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ص 120-125.* [↑](#footnote-ref-320)
321. *() المرجع نفسه، ص ص 119-120.* [↑](#footnote-ref-321)
322. إبراهيم محمد تركي: مدخل إلى الفلسفة المسيحية في اوروبا إبّان العصر الوسيط، ص 311. [↑](#footnote-ref-322)
323. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص 187. [↑](#footnote-ref-323)
324. فؤاد كامل و جلال العشري، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت، ص 267-268. [↑](#footnote-ref-324)
325. زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد، ص 29-30 [↑](#footnote-ref-325)
326. عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، ص 163. [↑](#footnote-ref-326)
327. إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ص 197. [↑](#footnote-ref-327)
328. بدوي: فلسفة العصور الوسطى، ص 164. [↑](#footnote-ref-328)
329. إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ص 197. [↑](#footnote-ref-329)
330. المرجع نفسه، ص 199. [↑](#footnote-ref-330)
331. عصام عبد الله: حوارات الشرق والغرب، الرشدية اللاتينية، مركز زايد العالي، الإمارات، 2003، ص 130. [↑](#footnote-ref-331)
332. Brice parain , P 1448-1447 . [↑](#footnote-ref-332)
333. Ibid : p1444 . [↑](#footnote-ref-333)
334. بدوي: فلسفة العصور الوسطى، ص 165. [↑](#footnote-ref-334)
335. جورج زيناتي: رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993، ص 19. [↑](#footnote-ref-335)
336. إدوار جونو: الفلسفة الوسيطة ترجمة علي زيعور، دار الاندلس، بيروت، ط3، 1982، ص 139. [↑](#footnote-ref-336)
337. جورج زيناتي: رحلات داخل الفلسفة الغربية، ص 21 [↑](#footnote-ref-337)
338. جورج زيناتي: رحلات داخل الفلسفة الغربية، ص 19-20. [↑](#footnote-ref-338)
339. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص 188. [↑](#footnote-ref-339)
340. زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد، ص 173 [↑](#footnote-ref-340)
341. زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص196. [↑](#footnote-ref-341)
342. المرجع نفسه، ص287. [↑](#footnote-ref-342)
343. المرجع نفسه، ص ص203-204. [↑](#footnote-ref-343)
344. مصطفى النشار : مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء للطباعة، القاهرة، 1998، ص30. [↑](#footnote-ref-344)
345. راسل: حكمة الغرب، ج1، ص179. [↑](#footnote-ref-345)
346. المرجع نفسه، ص227. [↑](#footnote-ref-346)
347. إدوار جونو: الفلسفة الوسيطية، ص196 [↑](#footnote-ref-347)
348. راسل: حكمة الغرب، ج1، ص228. [↑](#footnote-ref-348)
349. يوسف الشاروني: موازنة بين آراء الامام الغزالي والقديس أوغسطين، من كتاب "أبو حامد الغزالي" في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، مهرجان الغزالي في دمشق، 1961، ص ص683-684. [↑](#footnote-ref-349)
350. إتين جلسون: روح الفلسفة المسيحية، ص8. [↑](#footnote-ref-350)